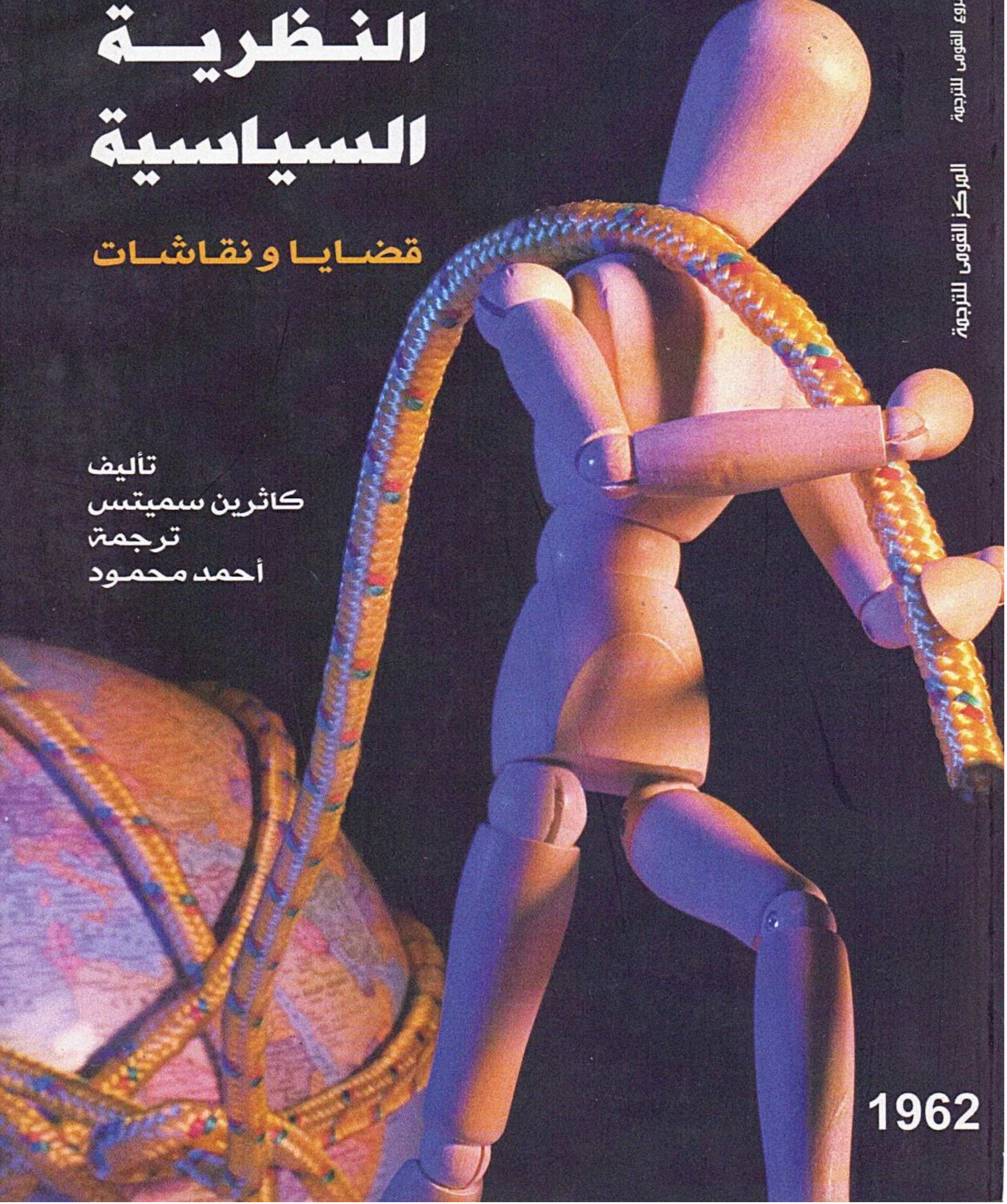
تطبيق النظرية السياسية

قضايا ونقاشات

تأليف
كاثرين سميتس
ترجمة
أحمد محمود



المشروع القومي للترجمة
المركز القومي للترجمة

1962

تطبيق النظرية السياسية

قضايا ونقاشات

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1962
- تطبيق النظرية السياسية: قضايا ونقاشات
- كاثرين سميتس
- أحمد محمود
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:
APPLYING POLITICAL THEORY: Issues and Debates
By: Katherine Smits

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تطبيق النظرية السياسية

قضايا ونقاشات

تأليف : كاثرين سميتس

ترجمة : أحمد محمود

2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سميتس، كاثرين.

تطبيق النظرية السياسية: قضايا ونقاشات/ تأليف: كاثرين سميتس، ترجمة: أحمد محمود.

ط١، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٣

٥٠٨ ص، ٢٤سم

١- السياسة - نظريات

(أ) محمود، أحمد (مترجم).

(ب) العنوان ٣٢٠,٠١

رقم الإيداع ١٣٢٣٩ / ٢٠١٢

الترقيم الدولى : 978-977-216-183-6

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادى عشر

الجـــــداول

تمهيد

على الرغم من وجود أدبيات تزداد اتساعًا عن النظرية السياسية، بما فى ذلك النصوص العديدة التى تستهدف تقديم هذا المجال للطلاب، هناك مجلدات قليلة على نحو يبعث على الدهشة تركز بشكل أساسى على قابلية النظرية السياسية للتطبيق وتطبيقها على المشكلات فى السياسة المعاصرة. والمقصود بهذا الكتاب أن يسد تلك الفجوة. فهو يقدم عرضًا موجزًا يسهل فهمه للإسهام الذى يمكن أن تقدمه النظرية الثقافية عبر مجموعة عريضة من القضايا السياسية الملحة والخلافية.

مع وجود هذا فى الذهن، اتخذت قرارًا واعيًا بأن لا أحاول تكرار المقدمات الممتازة للنظرية السياسية الحديثة المطبوعة بالفعل (على سبيل المثال Heywood, 2004) أو تاريخ الفكر السياسى (مثل Morrow, 2005). فأنا أرسم صورة عامة موجزة للنظرية السياسية المعاصرة فى المقدمة، غير أنى أركز فى الفصول التالية على الأفكار السياسية من حيث ارتباطها بقضايا بعينها وتفسيرها لها وإلقاء الضوء عليها. والمقصود بهذا الكتاب أن يُستخدَم بطريقة من اثنتين، أولا: باعتباره نصًا مفردًا منفصلاً للبرامج الدراسية التى تركز بشكل خاص على القضايا، سواء على المقدمة من المستوى الأول أو المعدلة على مستوى أكثر تقدمًا، مع الاعتماد على برنامج تعليمى من المستوى الأول يغطى النظريات والمفاهيم. ثانيًا: يمكن استخدامه مقرونًا بنصوص كتلك الخاصة بأندرو هيوود وجون مورو للبرامج التعليمية التى تكون فيها تطبيقات النظرية عنصرًا أصغر حجمًا.

الذى ألهمنى كى أكتب هذا الكتاب هو طلاب السياسة الكثيرون الـذين درَّست لهم فى نيوزيلندا والولايات المتحدة وأرادوا معرفة كيفيـة اتـصال الأفكار السياسية المجردة بالعالم الواقعي. وأنا مدينة بشكل خاص للطلاب فى فصولى الخاصة بالفكر السياسى الحديث والعدالة الاجتماعية فـى جامعـة أوكلاند الذين تحدتنى أسئلتهم وتعليقاتهم ومقالاتهم كى أفكر فى العلاقة بـين النظرية السياسية وقضايا الوقت الراهن وخلافاته، محليًا وعالميًا.

أود الاعتراف بفضل كلية الآداب بجامعة أوكلاند التى منحتنى إجـازة للبحث والدراسة كى أعمل فى إعداد هذا الكتاب. وأنا مدين بالفـضل فـى المساعدة البحثية للورا موراى وكاميرون بيتشارد وبيلا وو. وشكرًا لزميلىَّ فى قسم الدراسات السياسية فى أوكلاند ستيف وينتر وأنيتا ليسى اللذين قرءا مسودات الفصول وقدما تعليقات ومقترحات تتسم بالرؤية المتعمقة والمثيـرة للفكر. وكان ستيف كنيدى فى بالجريف ماكميلان مصدرًا دائمًـا للتـشجيع والمشورة الحكيمة، والقدر الصحيح من المرونة والمواعيد النهائية. وكـان زوجى مارتى هاتشزبلات، كما كان دائمًا، ناقدى ومستشارى الأكثر عونًـا، حيث كان يقرأ مسودات كل فصل، ويدفعنى إلى الكتابـة بأسـلوب واضـح ويسهل فهمه. وأنا مدينة بالفضل دومًا لدعمه الذى لا ينقطع، ولدعم كريمتَى جوليا وصوفي، وأهدى هذا الكتاب إليهما.

كاثرين سميتس

الفصل الأول

مقدمـــة

على الرغم من برامج الإنقاذ التى بلغت قيمتها مليــارات الــدولارات جمعتها الحكومات على عجل، فقد أدى الركود الذى انزلق إليــه الاقتــصاد العالمى بحلول أواخر عام ٢٠٠٨، إلى ارتفاع الأسعار بشكل كبير وانهيــار قيمة المنازل والمدخرات، حتى فى الدول المتقدمة. وقد تباطأ النمو العالمي، لكن كما أشار رئيس البنك الدولى روبرت زوليك فإن التكلفة البشرية للأزمة كانت مرتفعة إلى حد كبير فى العالم النامي. وتنبأ البنك بــأن ١٠٠ مليــون شخص سيضافون إلى صفوف فقراء العــالم نتيجــة للزيــادة فــى أســعار الوقود والغذاء.

أثارت الأزمة المالية التى تسببت فى الركود وآثاره الاجتماعية الأكثر اتساعًا الكثير من الأسئلة الأساسية التى نطرحها فى السياسة. بعــض هــذه الأسئلة عملي: كيف وقعت هذه الأزمة الاقتصادية؟ كيف يمكن حلها؟ لكــن الأسئلة المعيارية ـــ وهى تلك التى تتناول ما إذا كانت المبادئ والــسياسات والتشريع صحيحة أم عادلة أم منصفة ـــ تتسم بالقدر نفسه مــن الأهميــة. وتشمل هذه الأسئلة: ما الطريقة التى ينبغى أن تقسَّم بها موارد العالم؟ هــل ينبغى إعادة توزيع الثروة داخل الدول للحد من التفاوت؟ ما واجبات النــاس فى الدول المتقدمة والغنية تجاه الفقراء فى العالم النامي، إن كانــت هنــاك واجبات؟ هل ينبغى لنا الحفاظ على الموارد وحمايتها مــن أجــل الأجيــال المستقبلية؟

تشغل هذه الأسئلة طلاب السياسة والنظرية السياسية فى التراث الغربي. وبالطبع ليس الركود العالمى المشكلة السياسية العملية الملحة الوحيدة التى تثير قضايا معيارية. ومنذ هجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية فى عام ٢٠٠١، أقرت دول كثيرة تشريعات قُصِد بها تعريف الإرهابيين ومنع الهجمات. وقد اعترض النقاد لأن تلك القوانين تعديات غير مبررة على الحريات المدنية التى تعرِّف الديمقراطيات الليبرالية:

- هل التنصت على المكالمات التليفونية مقبول إذا كانت السلطة الحكومية تظن أن القيام بذلك يمكن أن يحدد الأشخاص الذين يخططون لهجمات إرهابية؟
- هل يمكن تبرير احتجاز الأشخاص لفترات طويلة دون مذكرة توقيف وأدلة، فيما يعد تحديًا للحماية التقليدية لحق المتهم فى عدم البقاء محتجزًا دون مبرر قانوني؟
- هل ينبغى لنا التفكير فى "الموازنة" بين الحرية والأمن؟

أو لنطرح سؤالاً من أهم أسئلة السياسة الحديثة: ما هو المدى الذى ينبغى أن يصل إليه اتساع سلطة الدولة؟

هذه بعض الأسئلة التى نبحثها فى هذا الكتاب. غير أننا نفحص كذلك من منظور معيارى القضايا السياسية الأخرى التي أدت، رغم عدم كونها ملحة، إلى خلاف عام واسع النطاق أصبح راسخًا فى الحياة العامة. والكثير من هذه القضايا له تاريخ طويل، لكن الجدل الحى الذى يدور حولها فى عصرنا يعكس كلاً من التعددية الأخلاقية والفلسفية والسياسة التشاركية الخاصة بالديمقراطيات الليبرالية:

- هل ينبغى أن يكون الإجهاض والقتل الرحيم قانونيين؟

- ما مقدار ما ينبغى أن يكون للدولة من سلطة لتنظيم قرارات الأشخاص بشأن بداية الحياة ونهايتها؟
- هل ينبغى أن تكون الدعارة والصور الإباحية قانونية؟
- ما آثارهما على مساواة النساء؟
- هل ينبغى السماح للأشخاص باتخاذ قرارات حرة يمكن أن تكون معاكسة لأخلاق المجتمع، أم يمكن السماح بشكل غير مباشر باستمرار استغلال الآخرين؟
- بعد ذلك هناك قضايا أخرى تنشأ من التنوع الثقافى والاجتماعى والأخلاقى للدول الحديثة الكثيرة:
- هل تنبغى حماية ثقافات الأقليات بحقوق خاصة؟
- هل ينبغى السماح للأشخاص بأن يقولوا ما يختارونه بشأن الثقافات والجماعات الأخرى؟
- هل تنبغى لنا محاولة التعويض عن الظلم التاريخى للأقليات بعمل إيجابي؟
- هل ينبغى لمؤسسات كالزواج بالاتساع لتشمل الأزواج من الجنس نفسه؟

هذه هى أنواع الأسئلة التى تساعدنا النظرية السياسية على التشابك معها، وهدف هذا الكتاب هو بحث الطرق التى قارب بها المنظرون والفلاسفة السياسيون هذه المشكلات السياسية والمهمة والخلافية إلى حد كبير. والنظرية السياسية، وخاصة النظرية المعيارية، يتم تخيلها فى بعض الأحيان على أنها مجال للبحث منفصل عن السياسة أو العلوم السياسية. ومن السهل بطريقة خادعة أن نفكر فى النظرية على أنها منفصلة عن الواقع،

كالتعامل مع الأفكار الطوباوية(١)، وليس "العالم الواقعي" الخاص بالحقائق الإمبريقية(٢). وقد صاغ هذا التمييز بين الحقائق والقيم عالم الاجتماعى الألمانى ماكس ڤيبر الذى عاش فى القرن التاسع عشر، وقال إن التحليل العلمى الاجتماعى لا يمكن أن يرسخ حقائق القيم أو الادعاءات المعيارية (Weber, 1946). ودون الاختلاف مع ڤيبر، سوف نرى فى الفصول التالية أن النظرية السياسية يمكن أن تساعدنا على فهم المبادئ والافتراضات التى تشكل أساس المقولات والادعاءات السياسية، وكذلك رؤية أن عالم السياسة الإمبريقى يبدو مختلفًا عن الرؤى النظرية المختلفة. وترشدنا مفاهيمنا وبارادايماتنا النظرية فى إصدارها الأحكام السياسية، لكنها تساعدنا كذلك على تصنيف العالم السياسى وفهمه.

مقاربات النظرية السياسية

النظرية السياسية قديمة قدم دراسة السياسة نفسها. فالواقع أنه حتى عصر التنوير لم يكن العلماء يميزون بين الوصف التحليلى للسياسة ووصفات الحكم الرشيد. واليوم نميز بين دراسة الفكر السياسى السابق باعتباره اتجاهًا فى تاريخ الأفكار من ناحية، ونظرية أو فلسفة سياسية معاصرة من ناحية أخرى. ولا يعنى هذا أن النظرية المعاصرة لا ترجع إلى أفكار الفلاسفة فى الماضي؛ ففى هذا الكتاب غالبًا ما سنشير إلى أفكار

(١) الطوباوية أو اليوتوبيا صورة لمجتمع خيالى منشود. وهو مجتمع غالبًا ما يتعذر تحقيقه فى الواقع العملى. وصارت صفة "طوباوى" تطلق على أى مشروع اجتماعى أو عملى غير قابل للتحقيق (المترجم).

(٢) الإمبيريقية أو التجريبية توجه فلسفى يؤمن بأن المعرفة الأساسية بكاملها تأتى بشكل أساسى عن طريق الحواس والخبرة. وتنكر الإمبريقية وجود أية أفكار فطرية عند الإنسان أو أية معرفة سابقة للخبرة العملية (المترجم).

المفكرين التاريخيين. لكننا سوف نبحث الحجج التى يعرضونها، والمفاهيم التى يشرحونها، ليس فى سياقها التاريخى الأصلي، بل كأفكار وحجج تؤثر على تفكيرنا فى الوقت الراهن. (للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً للمفكرين الأساسيين فى تاريخ الفكر السياسي، انظر: Morrow, 2005).

النظرية السياسية المعاصرة ـ ونعنى هنا المؤلفين الذين كتبوا منذ القرن العشرين حتى الآن ـ غالبًا ما تُستخدَم لوصف النظرية السياسية المعيارية، كما هى الحال هنا. وتُعنى النظرية المعيارية بالطريقة التى يتعين على السياسة العمل بها ـ فهى باعتبارها فرعًا من الفلسفة العملية تخبرنا بما يتعين علينا القيام به. إلا أنه يمكن كذلك استعمال النظرية السياسية بمعنى النظرية الإمبريقية أو الوصفية. وهذا الاستعمال للمصطلح أقرب إلى الاستعمال الذى يقصده من يدرسون على سبيل المثال النظرية السوسيولوجية أو الاقتصادية. وتعتز النظرية الإمبريقية أو الوصفية بشرح الطريقة التى تعمل بها النظريات السياسية، وذلك ببحث الأفكار التى تشكل العمليات والمؤسسات والممارسات السياسية وترتبها. وليس الفرق بين هاتين الفئتين شديد الوضوح كما سنرى. ففى العقدين الماضيين، أصبحت النظرية السياسية والاجتماعية الأوربية أكثر تأثيرًا فى العالم الناطق بالإنجليزية، وبذلك فإنه يمكننا أن نضيف إلى فئتينا "النظرية النقدية" التى تولى اهتمامًا خاصًّا للطريقة التى تعكس بها الأيديولوجيا والثقافة تراتبات السلطة وتؤكدها، و"ما بعد الحداثة"، التى تبحث ما يقع فيما وراء مبادئ حياتنا السياسية وقيمها وبُناها التى تبدو أساسية. (انظر Heywood 2004، للاطلاع على مزيد من المناقشة لمدارس التفكير هذه). وينعى البعض "وفاة الفلسفة السياسية" فى خمسينيات القرن العشرين (Laslett, 1956) لكن منذ السبعينيات يركز المنظِّرون السياسيون من جديد على بحث المشكلات الأخلاقية للحياة العامة،

وظهرت النظرية المعيارية من جديد كمجال حيوي. ويعني هذا أن إحياء الاهتمام بمسائل العدالة، الذى أطلق شرارته إلى حد كبير نشر كتاب "جون رولز: A Theory of Justice" (نظرية العدالة) فى عام ١٩٧١. ويسهم كتاب رولز فى معظم المناقشات التى نبحثها فى هذا الكتاب.

من المهم أن لا نبالغ فى التفريق بين هذه الأقسام الفرعية للنظرية السياسية. فكل إطار نظرى معيارى يقوم على تحليل للطريقة التى تعمل بها المنظومة السياسية، وما يشكل الطبيعة البشرية، والطريقة التى يتصرف بها الأفراد والجماعات فى الحياة العامة، ويتبنى هذا التحليل. فعلى سبيل المثال، تتضمن الحركة النسوية تحليل علاقات القوة الخاصة بالنوع الاجتماعى (الجندر)، ووصفة لمجتمع أكثر عدلاً ومساواةً بين الأنواع الاجتماعية. وتتضمن الماركسية نقدًا لطريقة عمل الاقتصاد والأيديولوجيا فى ظل الرأسمالية، ووصفًا لمجتمع أكثر عدلاً وبلا طبقات. ويمكن وصف كل من هاتين بأنهما نظريتان نقديتان، حيث إنهما معنيتان بالعلاقة بين الأيديولوجيا وممارسة القوة الاجتماعية.

وفى هذا الكتاب، سوف نركز على النظرية السياسية المعيارية، لأن هدفنا هو رؤية الطريقة التى تساعدنا بها النظرية على الإجابة عن الأسئلة المهمة المتعلقة بالطريقة التى ينبغى أن تُنظَّم بها حياتنا العامة. وتبدأ معظم الفصول هنا بكلمة "هل ينبغي"، ويُجاب عنها ببحث الأفكار المختلفة بشأن ما هو جيد وصحيح. والنظرية السياسية المعيارية معنية بالعلاقات بين الأفراد والجماعات والمؤسسات فى المجتمع المدنى والحكومات. وهى تتساءل:

- ما مقدار السلطة التى ينبغى أن تكون للدولة على الأفراد والجماعات؟
- أين ينبغى رسم الحدود بين الحياة العامة والحياة الخاصة؟

- كيف ينبغي أن يعامل الأفراد والجماعات بعضهم بعضًا في تفاعلاتهم؟

وتهدف النظرية السياسية المعيارية إلى تحديد المبادئ والقيم التي ترشد الإجابات عن هذه الأسئلة، كما أنها ترسخ تلك المبادئ وتدافع عنها.

سوف نستخدم مصطلح "النظرية السياسية" في المقام الأول في هذا الكتاب، لكن معظم المنظِّرين والفلاسفة يعاملونه على أنه يمكن استخدامه بالتبادل مع "الفلسفة السياسية". وفي بعض الأحيان توضع فروق بينهما، لكن هذه الفروق تتفاوت. والواقع أن أي اختلاف حقيقي غالبًا ما يعكس عوامل مؤسسية، وبشكل خاص الطريقة التي تطور بها علم السياسة باعتباره خطابًا أكاديميًّا، وليس أي فرق أساسي في اهتماماتهما. وبصورة عامة، يأتي المؤلفون الأكاديميون الذين سنناقشهم من دراسة العلوم السياسية الأوسع، وهي الحالة التي يميلون فيها إلى وصف عملهم على أنه نظرية سياسية، أو من الفلسفة، وهي الحالة التي قد يشيرون فيها إلى عملهم على أنه فلسفة سياسية. ومع ذلك فهم يعالجون المشكلات نفسها مستخدمين المفاهيم والأطر النظرية ذاتها (انظر الصفحات ٦-١٠ و١٠-١٦). كما سنناقش عمل المنظِّرين الاجتماعيين عندما يعالجون المشكلات السياسية مستخدمين المفاهيم المعيارية ذاتها.

استخدمنا حتى الآن مصطلح "النظرية السياسية" لوصف مجال الدراسة. إلا أنه يشيع استخدامه للإشارة إلى نظريات بعينها ترسخ الأطر التي تربط القيم المعيارية والمفاهيم التفسيرية. وغالبًا ما يُشار إلى الليبرالية والنزعة المحافظة والحركة النسوية والاشتراكية على أنها نظريات سياسية، على الرغم من أنها ربما تتم دراستها في الأغلب على أنها أيديولوجيات تدعم

حركات سياسية وأنظمة حكم وتبررها. واهتمامنا الأساسى هنا هو بالطريقة التى تعمل بها باعتبارها أطرًا تفسيرية أو بارادايمات تربط المفاهيم والقيم على نحو منظم. وأعرض الخطوط العامة لهذه الأطر على الصفحات (١٠-١٦). ومع ذلك فإن حدودها، كما سنرى، غالبًا ما تكون غير محددة بوضوح كبير، وفى حالات كثيرة يكون هناك اختلاف داخلى كبير فى كل منها، ويكون هناك تداخل فيما بينها.

الليبرالية مثال يوضح ذلك. فقد ظهرت الليبرالية باعتبارها إطارًا نظريًا للأفكار فى أواخر القرن السابع عشر ردًّا على التعددية الدينية، وتطور الرأسمالية والدولة الحديثة، وفكرة الفرد. وباعتبارها نسق أفكار، تطورت فى اتجاهات مختلفة عديدة على مر الثلاثمائة عام التالية. وفى السياسة الحديثة، يمكن ربط الليبرالية بتنظيم الدولة وتدخلها المقصود بهما تحقيق المساواة، أو بسياسات السوق الحرة الخاصة بحرية العمل. ومن المستحيل تحديد موقف ليبرالى واحد بشأن قضايا عديدة، كما سنرى فى هذا الكتاب. وبالمثل يمكن أن نجد أتباع الحركة النسوية على الجانبين، حتى فيما يتعلق بالقضايا التى تهم النساء بشكل مباشر كالصور الإباحية والدعارة. وسبب ذلك هو أن القيم التى تتمحور حولها هذه الأطر يمكن تفسيرها بطرق شتى. على سبيل المثال، تقوم الليبرالية على معيار أساسى خاص بالحرية الفردية. لكن أية حرية أهم: هل هى حرية الفرد فى أن يفعل ما يختاره هو بممتلكاته، أم حرية الشخص فى أن يكون قادرًا على تطوير مواهبه وإنجازه بناءً على مقدرته؟ وهذه الحريات ليست متوافقة بالضرورة، كما تبين المناقشات بشأن إعادة توزيع الثروات (الفصلان الثانى والعاشر).

فى الوقت نفسه، لا تتخذ الأطر النظرية مواقف بعينها من كل القضايا. فقد تطورت لمعالجة مجموعة بعينها من المسائل، وهى ليست مجهزة

باستمرار للإجابة عن أسئلة أخرى. ولذلك نجد أن الماركسية، على سبيل المثال، لا تعالج بعض القضايا الاجتماعية المعاصرة كالزواج بين أبناء الجنس الواحد أو الإجهاض، حيث إن هذه القضايا لا تتوافق بسهولة مع التحليل الاقتصادى المهمومة به فى المقام الأول. وقد تطورت أطر أخرى، كالليبرالية، للتعامل مع مجموعة أوسع من القضايا.

لهذه الأسباب، لا يركز هذا الكتاب على الأطر النظرية نفسها. وسوف نشير إليها باعتبارها ذات صلة بالموضوع ومُعِينة فى تنظيم جماعات المفكرين بشأن قيم بعينها، لكن فيما يتعلق ببعض القضايا، كالتدخل الإنساني، سوف نشير إليها إشارة عابرة فحسب. وسوف يكون تركيزنا على امتداد الكتاب على المفاهيم والقيم التى تُنظَّم حولها الأطر النظرية. ولأننا نطبق نظرية معيارية، كى تساعدنا فى الحكم على ما ينبغى لنا عمله فيما يتعلق بالمشكلات السياسية، فسوف نركز على القيم السياسية؛ أى الأفكار المتعلقة بما هو جيد وصحيح ومهم فى الحياة السياسية. وتشمل القيم الأساسية التى تظهر فى تلك الفصول الحرية والاستقلال والمساواة والعدالة ودور الدولة والمصلحة العامة. وهذه جميعًا يمكن تفسيرها بطرق عديدة، وتشكل التفسيرات المختلفة لما تعنيه والأهمية الممنوحة لكل منها مجموعة من الأطر النظرية.

يطبق هذا الكتاب قيم النظرية السياسية وأطرها النظرية على قضايا العالم الواقعى السياسية. لكن ينبغى لنا تذكر أن تلك المفاهيم والقيم والأطر ظهرت أول ما ظهرت نتيجة لاشتباك المفكرين مع هذه القضايا. فقد ظهرت الحركة النسوية لأن النساء واجهن واقع إخضاعهن للرجال ــ وشمل ذلك

قضايا كالإجهاض والدعارة والصور الإباحية. وظهرت الليبرالية لأن الناس كانوا مهمومين بسلطة الدولة المركزية على حرية التعبير والحريات المدنية. ونهدف هنا إلى إرجاع مركز اهتمام هذه الأطر النظرية إلى مشكلات العالم الواقعي التي خرجت منها.

المفاهيم والقيم المعيارية

يعتمد جزء كبير من النقاش بشأن القضايا التي نعالجها في هذا الكتاب على التفسيرات المختلفة والأهمية التي تُعطَى لبعض القيم الأساسية. ونطالع الآن هذه القيم بقدر أكبر من التفصيل. ونبحث أول مفهومين على قدر كبير من الاتساع ـ والقيم اللاحقة الأكثر تحديدًا هي ما يثير الكثير من الخلاف في النظرية السياسية المعيارية.

- العدالة

العدالة أحد أقدم المفاهيم في النظرية السياسية الغربية، وجمهورية أفلاطون التي كُتبت في القرن الرابع قبل الميلاد (Plato, 1981) مناقشة موسعة لهذا السؤال: ما هي العدالة؟ وقسَّم أرسطو الموضوع إلى العدالة التصحيحية والعدالة التوزيعية (Aristotle, 1981) فالأولى مسألة تخص العدالة الجنائية والثانية تخص الفلسفة السياسية. وتشمل العدالة كذلك الطريقة التي يعامل بها الأفراد بعضهم بعضًا والقوانين والمؤسسات التي تنظم المجتمع. وفي المجالين تُفهَم العدالة الآن على أنها الإنصاف. وما يخلق المجتمع العادل هو أحد هموم النظرية السياسية المعيارية، ويشمل المبادئ التي يتم بها توزيع المنافع العامة (العدالة التوزيعية)، وتلك التي تنظم الطرق التي يتعامل بها كل من الدولة والمواطنين الأفراد مع الأفراد والجماعات.

وتعالج الأطر النظرية جميعها التي نشير إليها هنا إحدى هاتين الفئتين أو كلتيهما. والعدالة يعبَّر عنها أو تُجسَّد في القوانين، وفي البُنى الاقتصادية، وفي المواقف والممارسات الاجتماعية والسياسية.

- الحقـــــوق

يمكن تعريف الحقوق على أنها استحقاقنا أن نعمل أو نُعامَل بطريقة معينة (Heywood, 2004). ويؤكد الأفراد حقوقهم مقابل الدولة (هذه المطالب غالبًا ما يُعبَّر عنها بالحريات) أو مقابل الأشخاص الآخرين. والحقوق مشتقة من القانون (الحقوق الإيجابية) أو من الحق في الحصول على سلطة أعلى كالطبيعة أو الرب (الحقوق الطبيعية). (نناقش تراث الحق الطبيعي في الفصلين السادس والسابع). وحقوق الإنسان حديثة، وهي في العادة تطوير علماني لفكرة الحقوق الطبيعية. ويتوافق الفرق بين الحقوق الإيجابية والحقوق الطبيعية مع الفرق الذى يتعامل مع مجال الحقوق؛ فالحقوق الإيجابية تخص مجتمعات سياسية بعينها، بينما تنطبق الحقوق الطبيعية على الكل بشكل كلي. (نبحث المسائل الخاص بمجال الحقوق العالمية في الفصل السابع، عن الإجهاض، وفي الفصل الثاني عشر، عن العدالة من أجل الأجيال المستقبلية).

- الحرية والاستقلال

النظرية السياسية معنيَّة بالحرية أو تحرر الأفراد من الإجراءات التي تتخذها الدولة، وفي العلاقة مع الأشخاص الآخرين. والحرية مفهوم قديم، والحرية الفردية هَمّ أساسي من هموم الفلسفة السياسية منذ أن دافع منظرو القرنين السابع عشر والثامن عشر لأول مرة صراحةً عن الحريات الفردية

فى مواجهة الدولة والكنيسة. فقد فرَّق الفيلسوف السياسى الذى عاش فى القرن العشرين إيزاياه برلين (Berlin, 1969) بين شكلين مختلفين للحرية: الحرية "السلبية" والحرية "الموجبة". وتشير الحرية السلبية إلى تحرير الأفراد من القيود ـ وهى فى العادة قوانين الدولة، لكنها تشمل كذلك ضغوط الرأى العام، وتشير "الموجبة" إلى تحرر الأفراد لتطوير قدراتهم، وللعمل باستقلال ـ أى ليس بتوجيه من أحد سوى أنفسهم وتعظيم قدرتهم الفردية. وتشمل الحرية الموجبة حريتنا فى المشاركة فى وضع قوانينا وحكم أنفسنا.

والمعنى الحرفى للاستقلال هنا هو حكم الذات، وهو يشير إلى قدرة الأشخاص على اتخاذ قراراتهم وتشكيل حياتهم. ويقتضى الاستقلال وجود الحرية الموجبة، إلا أننا قد نقول كذلك إنه يتطلب مجموعة من الخيارات التى نختار منها، وهى المجموعة التى يوفرها السياق الثقافى السليم المغروس فيه الأفراد (انظر الفصل الثالث). ويمكن كذلك تطبيق الاستقلال على المجتمعات كافة، وهو فى هذه الحالة يكون مرتبطًا بمفهوم السيادة (انظر الفصل الحادى عشر).

أشار بعض الفلاسفة الأحدث إلى أن تفريق برلين بين الحرية الموجبة والحرية السلبية تفريق مصطنع، حيث إن الحريات جميعها توحى بأن الشخص لا بد أن يكون متحررًا من أى قيد كى يفعل شيئًا أو يصبح شيئًا (Swift, 2001). وعلى الرغم من ذلك، وكما سنرى، فإن الكثير من المناقشات التى تدور حول السياسة التى نبحثها فى هذا الكتاب تنطوى على تفسيرات مختلفة للحرية؛ فالبعض يركز على القانون كقيد، وغيره على الطريقة التى تسمح بها الإجراءات التى تتخذها الدولة للأشخاص بممارسة استقلالهم.

تشترك كل الأطر النظرية التى نناقشها هنا فى الاهتمام بالحرية، لكنها تختلف فيما يتصل بالعلاقة التى تصفها بين الحرية الفردية وغيرها من القيم. فعلى سبيل المثال، ترى الحركة النسوية أنه لا بد من تقييم الحرية الفردية فى سياق المنظومة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التى تمثل بشكل منظم المصالح الذكورية وتمنح المزايا للرجال. ويرى الليبرتاريون، أو الليبراليون الكلاسيكيون، الحرية السلبية الفردية على أنها تحدد القيمة فى السياسة. ومن المهم ملاحظة أنه مهما كان التصور المستخدم للحرية، فلا تدافع أية نظرية سياسية على حرية الأفراد المطلقة ـ إذ لا بد على أقل تقدير أن تكون متوافقة مع حريات الآخرين. إلا أن هناك مجموعة عريضة من الرؤى بين المنظِّرين بشأن ما إذا كان ينبغى تقييد الحرية أم لا للسماح بوجود المنافع الاجتماعية الأخرى كالأمن القومى أو المساواة، وما مقدار هذا التقييد.

- المساواة

كشأن الحرية، المساواة فكرة أساسية للنظرية السياسية الحديثة. وقد نشأت مع رد فعل عصر التنوير تجاه تنظيم المجتمع على أسس تراتبية. وتتبنى الديمقراطيات الليبرالية الحديثة كافةً المساواة أمام القانون والحريات المتساوية والحقوق المتكافئة للكل ـ على الأقل من الناحية القانونية الموجبة. ويقول بعض الليبراليين: إن الدولة مطلوبة فقط لقطع هذا الشوط ـ أى لتقديس الحريات المتساوية والحقوق المتكافئة فى القانون. وهم ينتهون إلى أن أية تفاوتات لاحقة تعود إلى التفاوتات الطبيعية بين مواهب الأشخاص وقدراتهم المختلفة. وكان آخرون أكثر اهتمامًا بالطريقة التى تؤثر بها المعاملة المتساوية بواسطة القانون على الأشخاص على نحو مختلف نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الأخرى. وكما قال أناتول فرانس، فإنه "يمنع القانون، بمساواته المهيبة، الأغنياء والفقراء على السواء من النوم

تحت الكباري، والتسول فى الشوارع، وسرقة الخبز" (France, 1910). ويؤكد مفكرو عصر النهضة على تكافؤ الفرص، وضرورة ضمان أن الظروف الخارجة عن سيطرة الأشخاص لا تمنعهم من الحصول على الفرص. وتعترف هذه المقاربة الثانية بأن تلك القوانين ليست العوائق الوحيدة فى طريق المساواة؛ ذلك أن بُنى السلطة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية مؤثرة كذلك. ويقول أتباع الحركة النسوية: إن النظام الأبوى يمنع النساء من أن يكن متساويات، حتى وإن كانت مساواتهن أمام القانون مضمونة. وفى الولايات المتحدة، كان الدستور يضمن للأمريكيين الأفارقة المساواة فى ظل الفصل العنصري، لكن مبدأ "منفصل لكن متساو" لم يمنحهم بوضوح المساواة مع السكان البيض.

تأتى المساواة الاقتصادية أو مساواة الموارد بمزيد من التعقيد. وغالبًا ما يُنظر إلى الماركسية والاشتراكية على أنهما فلسفتان مساواتيان، لكن الحقيقة هى أن ماركس لا يقول بأنه ينبغى توزيع الموارد على الجميع بالتساوى ـــ بل ينبغى أن تكون ملكيتها على المشاع، وتوزع بناءً على حاجة الأشخاص. ويثير هذا سؤالاً لكل الأطر النظرية المساواتية: هل "مساو" تعنى "نفسه"؟ هل تتطلب معاملة الناس جميعًا بالطريقة نفسها؟ الواقع أنه قد تؤدى المعاملة المتساوية إلى نتائج غير متساوية. فمعاشان تقاعديان من الدولة بالقدر نفسه يُدفعان لشخصين مختلفين، أحدهما صحيح الجسم وقادر بدنيًا والآخر مصاب بشكل مزمن بمرض علاجه باهظ التكلفة، سوف يخلقان تفاوتًا بينهما. وقد اشتُهر عن أرسطو ما كتبه فى القرن الرابع قبل الميلاد عن أن الأشخاص "المتماثلين" تنبغى معاملتهم معاملة متشابهة، أو بالتساوى (Aristotle, 1981) لكن هذا يثير السؤال التالي: كيف نقرر ما إذا كان الأشخاص "متماثلين" أم لا؟

على أى الأحوال، لا بد من موازنة المساواة بغيرها من القيم السياسية، وبخاصة الحرية. فهل ينبغى تقييد الحرية الفردية لضمان أن يكون الكل متساوين، بغض النظر عن الطريقة التى يحدَّد بها ذلك؟ وهذا التوتر هو الأهم فى النظرية السياسية الحديثة، وسوف نراه موضحًا فى العديد من القضايا التى نبحثها فى هذا الكتاب.

- الملكية الخاصة

كشأن الحرية والمساواة، نشأت الملكية الخاصة كقيمة سياسية أساسية فى القرن السابع عشر. وقبل ذلك كان الفلاسفة يعتقدون أن العلاقات الاقتصادية ومراكمة الثروة وتوزيعها ينبغى إخضاعهما لأغراض الحكم الأخلاقية والخلقية. لكن الرأسمالية والليبرالية الكلاسيكية تقومان على الأفراد فى الملكية الخاصة، وتتشكل النسخ اللاحقة من الليبرالية والماركسية والاشتراكية حول السؤال الخاص بكيفية موازنة حقوق الملكية الخاصة مع المساواة، ومع الحرية الموجبة والاستقلال، ومع المصلحة العامة. وسوف نناقش هذا فى الفصل الثاني، حيث نسأل:

- هل يمكن للدولة أن تأخذ الأملاك وتعيد توزيعها على الآخرين المحتاجين؟
- هل الأهداف الجماعية أهم من حق الأفراد فى ممتلكاتهم؟
- هل هذا الحق موجود على نحو مستقل عن المصلحة الاجتماعية؟

تقول الماركسية: إن الملكية الخاصة تعكس التفاوت الأساسى فى النظام الاقتصادى وتؤيده. وهى ليست ذات قيمة أصيلة.

- المنفعة العامـــة

يرى دارسو السياسة البشرَ على أنهم كائنات اجتماعية فى الأســـاس، منذ أن وصفنا أرسطو بأننا "حيوانات سياسية" (Aristotle, 1981). ولا يمكن للبشر أن يعيشوا ذلك النوع من الحياة الذى قُصِد أن يعيشوه ـــ الحياة الطيبة ـــ خارج المجتمع. لكن بعض التفكير السياسى الحديث المهم يـضع منـــافع الأفراد فى مقابل المنفعة العامة. ويقول الليبراليون الكلاسيكيون: إنه إذا نشأ صراع بين مطالب المجتمع وحقوق الأفراد فلا بد أن تكون الغلبة للأولـــى. وهم يعرِّفون المجتمعات بأنها تجمعات الأفراد التى لها قيم أخلاقية فى حـــد ذاتها. واتبع آخرون مقولة جان جاك روسو فى القرن الثامن عشر، وهي: أن حقوق الأفراد وحرياتهم متوافقة مع المنفعة العامة "الأعلـــى" (Rousseau, [1762] 1973).

يصبح الوضع أكثر تعقيدًا عندما نبحث طبيعة المجتمـــع ذى الـــصلة. ولا بد أن نقرر ما إذا كنا نعنى أن نأخذ فى حسباننا مصلحة مجتمع الدولـــة القومية، أو مجتمعات ما دون الدولة كالجماعات العنصرية أو العرقية، أو ما إذا كان ينبغى أن نأخذ فى حسباننا مصلحة سكان العالم ككل. وغالبًا ما يُنظر إلى المجتمع القومِى فى الديمقراطيات الليبرالية على أنه مـــشروع للتعـــاون المشترك الذى يولِّد التزامات متبادَلة بين المواطنين. ولا بد أن نسأل أنفسنا:

- ما هى التزاماتنا داخل حدود الدولة تجاه المحتاجين؟
- هل هذه الالتزامات الأخلاقية تنبع من طبيعتنا المشتركة باعتبارنـــا بشرًا، أم تنبع من علاقات التبادلية الموجودة داخل الحدود القومية؟
- ما هى آثار المجتمعات ما دون القومية على هذه الالتزامات؟

- السيادة

من المحتم أن تثير اعتبارات المصلحة العامة أسئلة تتعلق بدور الحكومة فى تمثيل تلك المصلحة وحمايتها. فالمبرر المعيارى الأساسى للحكومة هو حماية المواطنين، والسعى لتحقيق مصالحهم ومنافعهم. لكن لا بد من بحث الالتزام فى سياق مبدأ السيادة. وقد ظهر مفهوم السيادة الحديث فى القرن السادس عشر، حيث عززت الحكومات المركزية سلطتها فى مواجهة الحكومات والمؤسسات الأخرى فى المجتمع، كالكنيسة والأرستقراطية، وأكدت حقها الأوحد فى الحكم. وعندما أصبحت سيادة الحكومات داخل الدول راسخة، توسعت للخارج فى الوقت نفسه، حيث باتت تشير إلى حق الدول فى أن تكون خالية من التدخل الخارجي.

وعلى الرغم من ذلك، هل يمكن عندما تفشل الدولة فى القيام بواجباتها نحو مواطنيها أن تتدخل دول أخرى لحمايتهم؟ عندما رسخت الدول السلطة والسيطرة على السكان القوميين فى الفترة الحديثة، أوجد النظام الدولى نظام الدول ذات السيادة التى تطالب بالحق فى إدارة شئونها الداخلية دون تدخل الآخرين أو إرشادهم. ومبدأ الدولة ذات السيادة مقدس فى ميثاق الأمم المتحدة الذى ينص على أن الدول مسموح لها باستخدام العنف ضد الآخرين فى حالة الدفاع عن النفس فحسب. لكن كما نرى فى الفصل الحادى عشر، فإنه عندما تهاجم الحكومات مواطنيها أو لا تحميهم، يقول البعض إنه لا يصبح من حقها التمتع بحماية السيادة.

- البارادايمات والأطر النظـــرية

كما رأينا، تُنظِّم الأطرُ والبارادايماتُ[1] النظريةَ عندما يربط الفلاســفة تفسيرات القيم وتوليفاتها المعينة معًا. وتشمل هذه الليبرالية والنزعة المحافظة والنزعة المجتمعية والماركسية والحركة النسوية.

ليست بعض الأطر النظرية سياسية على وجه التحديد، بل إنها تفـسر العمل الإنسانى بشأن المستوى الخلقى الخاص كذلك. ومثال ذلك هو النزعة النفعية التى صممتها النظرية المعيارية لإرشاد السلوك الأخلاقـى وكـذلك السلوك العادل العام. وتركز أطر أخرى على قضية بعينها، وغالبًا ما تُربَط بالأطر أو الأيديولوجيات المدرجة أعلاه. وتـشمل هـذه النزعـة القوميـة والكوزموبوليتانية. ومع أن هذه الأطر النظرية لا تتخذ موقفًا موحدًا من كل القضايا التى نتناولها فى هذا الكتاب، فهى تقدم طرقًا مفيدة لتجميع المنظِّرين المختلفين. بل إنها غالبًا ما تشمل مناقشات العالم الواقعى السياسية، ولـذلك فمن المهم أن نكون على علم بخطوطها العامة العريضة. وما يلى صـورة سريعة موجزة لأهم ملامح هذه الأطر. وللاطلاع على المزيد من التفاصيل، انظر: Heywood, 2004.

- الليبـــــرالية

الليبرالية، وهى الأيديولوجيا التى تصف الحكم الـديمقراطى الليبرالـى وتجيزه، سائدة فى أنحاء العالم فى الوقت الراهن، وهى كـذلك منـذ انهيـار

(١) البارادايم هو مجموع ما لدى الإنسان من خبرات ومعتقدات وأنظمة مهمتها رسم الحدود التى يسير داخلها الإنسان وتحديد تصرفه فى المواقف المختلفة. فهو العدسات التـى يـرى مـن خلالها الحياة، وقد يرى الأمور على غير حقيقتها (المترجم).

الاتحاد السوفيتي ومعظم الأنظمة الاشتراكية في أوائل التسعينيات من القرن العشرين. ونشأت الليبرالية باعتبارها إطارًا نظريًا مع الحداثة في أوربا نحو القرن السابع عشر مرتبطة بالتحول من الإقطاع إلى الرأسمالية، وظهور البروتستانتية، وفصل الدين عن السلطة العلمانية. وتفهم الليبرالية القيم الخلقية الخاصة بكل إنسان على حدة على أنها متساوية ولا يمكن الانتقاص منها، وهدفها الرئيسي، في كل أشكالها، هو حماية الأفراد من التهديدات الموجهة لهم من الأشخاص الآخرين، ومن الجماعات الاجتماعية، ومن الدولة. وكانت الليبرالية في مستهلها مرتبطة بالدولة المحدودة والحكم بالتوافق؛ وما زال الانشغال بسلطة الدولة قويًا بين الليبراليين، كما نرى في فصول عديدة من هذا الكتاب، وخاصة الفصل التاسع. وتهتم الليبرالية الكلاسيكية ـ وصورتها الحديثة الليبرتارية ـ في المقام الأول بالدفاع عن حرية الأفراد بموجب القانون، أو الحرية السلبية (انظر ص ٧).

لكن اعتبارًا من القرن التاسع عشر ركزت الليبرالية كذلك على الحرية الموجبة، أي تمكين البشر من أن يعيشوا حياة حرة ومستقلة، على الرغم من الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي قد تحددها. ويعني ذلك دورًا أكبر للدولة، وهو ما يوضح السبب في أنه في النقاش السياسي الشعبي، وخاصةً في الولايات المتحدة، تشير كلمة "ليبرالي" إلى شخص يدافع عن تدخل الدولة والنشاط السياسي لضمان تكافؤ الفرص. وفي بعض الحالات (انظر الفصلين الرابع والثامن)، يدعم الليبراليون الإجراءات التي تتخذها الدولة لحماية الأشخاص من الآراء القوية والضارة للأشخاص الآخرين. وعادةً ما يُنظر إلى الليبرالية على أنها تدافع عن الأفراد ضد الجماعات، لكن الليبراليين لا يرون الجماعات باستمرار من منظور سلبي. ويقول الليبراليون "المؤيدون لتعدد الثقافات" إنه لكون عضوية الجماعة ذات أثر على الهوية الفردية

واحترام الذات، ينبغى إعطاء الأقليات بعض الحماية ـ ليس لأن لها قيمة فى حد ذاتها، بل لأنها فى النهاية لها قيمة لأفرادها.

لقد أصبحت الليبرالية الإطار النظرى السائد بالنسبة للفلاسفة السياسيين الذين يكتبون بالإنجليزية، واستوعبت الكثير من مقولات منتقديها، كالاشتراكيين والنسويين والمجتمعيين. ويتم الكثير من النقاشات التى نبحثها فى هذا الكتاب داخل الليبرالية، وكذلك بينها وبين منتقديها.

- المجتمعية

ظهرت المجتمعية باعتبارها إطارًا نظريًّا فى ثمانينيات القرن العشرين، وقد شكلت تحديًا معياريًا مهمًّا لليبرالية. وانتقدت المجتمعية تأكيد الليبرالية على الحقوق الفردية وما رأت أنه رؤيتها "متنافرة الأجزاء" للفرد ـ المنفصلة عن أى سياق مجتمعى أو اجتماعي. ولأن أنطولوجيا الليبرالية الخاصة بالشخص ـ رؤيتها لما عليه الشخص ـ خاطئة، فقد انتهى المجتمعيون إلى أن رؤيتها للطريقة التى ينبغى أن تُدار بها السياسة خاطئة كذلك.

يرى المجتمعيون كل فرد باعتباره مغروسًا فى سياق اجتماعى ما يتكون من شبكة من العلاقات الاجتماعية ـ بما فى ذلك المؤسسات التى تشكل المجتمع، كالأسرة والجماعات العرقية والمجتمعات الدينية ـ والمعايير والقيم المشتركة. ويركز بعض المجتمعيين على ضرورة تعزيز روابط المجتمع المدنى ومنظماته وليس الدولة. ويركز آخرون على أهمية أخذ قيم المجتمع الأخلاقية فى الاعتبار عند تقييم القضايا السياسية، وليس مجرد تحليلها من ناحية حقوق الفرد. ورفض الكثير من الليبراليين اتهام المجتمعيين لهم بأنهم يفترضون أن الأفراد مفككون ومنفصلون، حيث يشيرون إلى أن

تلك الروابط مهمة لهوية الفرد، لكن لا بد أن تكون منفصلة عن المبادئ العامة التى ترشد التعاون والنقاش العام.

غالبًا ما يفترض المجتمعيون أن المجتمع ذا الصلة هو مجتمع الدولة القومية، لكن هذه الرؤية أثرت كذلك على منظرى التعددية الثقافية الذين يؤكدون على أهمية المجتمع الثقافى للفرد، وضرورة حماية الأقليات العرقية والقومية.

- الماركسية والاشتراكية

الماركسية إطار نظرى يقوم على أفكار المُنَظِّرين كارل ماركس وفردريش إنجلز اللذين عاشا فى القرن التاسع عشر. فقد حلل ماركس تطور المجتمعات من الناحية الاقتصادية، ووضع مقولة إن التاريخ يتقدم بسبب عوامل مادية، أى الطريقة التى يُنَظَّم بها الاقتصاد، وهياكل السلطة التى تجعله يعمل، وعلاقات الجماعات الاجتماعية ببعضها فى هيكل السلطة هذا. (للاطلاع على التفاصيل، انظر: Heywood, 2004). ويقول ماركس: إن التاريخ يتقدم عند الكشف عن التناقضات الداخلية فى كل نظام للإنتاج. والرأسمالية هى المرحلة قبل الأخيرة فى التطور الاقتصادي، ورأى ماركس هو أنه عندما يكتسب العمال الوعى بأنفسهم واستغلالهم فى ظل الرأسمالية فسوف يتحدون فى ثورة وسوف تحل الاشتراكية محل الرأسمالية. وسوف يكسب الثروة أشخاص يستغلون قدراتهم وتوزَّع على الجميع على أساس احتياجاتهم.

وبما أن النظام الاقتصادى هو الذى يحرك المجتمع ويحدد تقدمه، فقد رأى ماركس أن عوامل كالأفكار والمبادئ الأخلاقية والدينية ـ التى يصفها بالأيديولوجيا ـ هى "بناء فوقي"، وهو ما يعنى أنها تعكس ما يجرى فى العلاقات الاقتصادية ولا تُحْدِثها.

الماركسية، باعتبارها نظرية توجيهية للتاريخ تدافع عن ثورة العمال وتتنبأ بها، غير قابلة للتطبيق بشكل كبير الآن منذ انهيار الاتحاد السوفيتى والدول الشيوعية. (مع ذلك ينبغى أن نسجل أيضًا أن الكثير من المنظِّرين اليساريين يقولون إنه لم يكن هناك تطابق بين أفكار ماركس والاشتراكية التى تديرها الدولة التى وُجِدت فى الاتحاد السوفيتى والبلدان الحليفة له). بل إن الاشتراكية، وهى وريثته الديمقراطية الأحدث، أصبحت هامشية فى النقاش السياسى العام، حيث هجرت الأحزاب العمالية والاجتماعية الديمقراطية فى الديمقراطيات الليبرالية مبدأ ملكية الدولة. لكن جوانب أفكار ماركس الأخرى كانت شديدة التأثير، وخاصةً نقده للأيديولوجيا (أى الأفكار التى تجيز نظامًا من السلطة الاقتصادية غير المتكافئة). وتبَنَّى الكثيرون من أتباع الحركة النسوية نقد ماركس للأيديولوجيا، لكنهم بدلاً من الرأسمالية ركزوا على النظام الأبوي، ذلك النظام الاجتماعى الذى يمنح السلطة والمكانة للرجال ويخضِع النساء. (يعتقد أتباع الحركة النسوية الاشتراكيون أن النظام الأبوى يتصل بطبيعته بالرأسمالية.) وجمع بعض المنظِّرين بين التركيز الليبرالى على الحرية الفردية والمشاركة فى الحكم الذاتى والنقد الماركسى للأيديولوجيا. ومع ذلك فعندما ننظر إلى النقاشات الخاصة بالتفاوت الاقتصادى (التى نغطيها فى الفصلين الثانى والعاشر من هذا الكتاب) نرى أن معظم النقاش حول إعادة توزيع الثروة لا يجريه الشيوعيون أو الاشتراكيون، وإنما الليبراليون الذين يركزون بشكل أقل على القضاء على الرأسمالية والملكية الاشتراكية الكاملة لوسائل الإنتاج، وبشكل أكبر بكثير على الطريقة التى توزَّع بها منتجات النظام. وفى النموذج الماركسي، يمكن حل التوزيع فقط بعد تغيير ملكية وسائل الإنتاج.

- الحركة النســـوية

تشمل الحركة النسوية الآن مجموعة على قدر كبير من الآراء يجعـل المنظِّرين يتحدثون فى الغالب عن "حركات نسوية"، إلا أن الحركــة النــسوية كلها تشترك على الرغم من ذلك فى التزام أساسى لتحقيق المــساواة للنــساء ولإنهاء الإخضاع ــ القانونى والاقتصادى والاجتماعى ــ للرجال. وهــى لا تطالب بنظرية خاصة للطريقة التى ينبغى أن يُنظَّم بهــا الاقتــصاد، فهنــاك نسويون ليبراليون، وكذلك نسويون راديكاليون يقولون إن النظام الأبوى عابر للثقافات وعابر للتاريخ، وهو الشكل الأولى للاستغلال البشري، ولا بــد مــن التغلب عليه قبل أن يكون أى تغيير اجتماعى آخر ممكناً. والنــسوية حركــة اجتماعية وكذلك نسق أفكار، وهى مهمومة بشكل خاص بالعلاقة بين النظرية والتطبيق، ويقول النسويون: إن النظرية ينبغى أن تخرج من التأملات النقديــة لتجاربهم الخاصة بعدم المساواة.

ظهرت النسوية كحركة أول ما ظهرت فى القرن التاسع عــشر فــى "الموجة الأولى"، حين أصبحت مجموعات من نساء الطبقة الوسطى ناشطات فى الحركة المطالبة بحق النساء فى الاقتراع، حيث كن يكافحن مــن أجــل ضمان حقهن فى التصويت. وظهرت نسوية "الموجة الثانية" فى خمــسينيات وستينيات القرن العشرين وركزت على الحقوق المتساوية ــ التــى عرَّفهــا الليبراليون بأنها قانونية وسياسية، وعرَّفها الاشــتراكيون بأنهــا اشــتراكية واقتصادية. واهتمام الحركة النسوية بالحقوق المتساوية يضعها ضمن التراث الليبرالي. وفيما يتعلق بقضايا اجتماعية كثيرة تنطوى على العــدل للنــساء، تقف الحركة النسوية فى صف واحد مع الليبراليين. لكن النــسويين تــأثروا كذلك بالنقد الماركسى للأيديولوجيا، ويتعمق كثيرون فى الطريقة التى تؤبــد بها أفكارنا وممارساتنا الاجتماعية والثقافية عدم المساواة. وسوف نرى هــذا فى النقاش حول الصور الإباحية فى الفصل الخامس. وأحد إسهامات الحركة

النسوية الكبرى فى النظرية المعيارية هو أنها تذكرنا بكيفية تأبيد عدم المساواة فى "المجال الخاص" فى الأسرة والحياة المنزلية. ومن قبل، حللت النظرية السياسية مكانة السلطة كما تُمارس فى مجال السياسة العام، أو فى الاقتصاد والحياة الاجتماعية. وكان من المفترض أن تستبعد السياسة الحياة الخاصة. وتذكرنا النسوية بتحليل أى مجال من مجالات الحياة الإنسانية يمارس فيه بعض الأشخاص السلطة بشكل منظم على الآخرين باعتباره سياسيًا.

- النزعة المحافظة

النزعة المحافظة أصعب من الأطر النظرية الكثيرة الأخرى من حيث تعريفها وتحديدها. وكما فى حالة الليبرالية، غالبًا ما تكون الطريقة التى يُستخدَم بها المصطلح فى النقاش السياسى اليومى مميزة من مدلولها كإطار نظري. والمواقف التى غالبًا ما تُعرَّف فى السياسة بأنها محافظة تُرى بشكل أفضل على أنها ليبرتارية، أو ليبرالية بالمعنى الكلاسيكي: احترام الملكية الفرية ودعم الدولة المحدودة مع تنظيم حكومى أقل فى كل من الاقتصاد وسلوك الأشخاص الخاص والأخلاقى والاجتماعي. ومن الأرجح أن تتأثر الآراء المعارضة لتنظيم الاقتصاد، لكنها تدعم تنظيم الدولة للسلوك الخاص وفرض الرؤى الأخلاقية، بالنزعة المحافظة. وقد تكونت النزعة المحافظة، باعتبارها إطارًا نظريًا وحركة سياسية، ردًا على الحركات والأفكار الراديكالية والثورية التى ظهرت فى القرن الثامن عشر، وتجسدت فى الثورة الفرنسية. وقد رفض المحافظون محاولات تغيير المؤسسات الاجتماعية والأفكار والتقاليد الأساسية القائمة على الأفكار المجردة، مشيرين بفزع إلى التغير الشامل الذى دعا إليه الراديكاليون وإلى المسار الدموى للثورة. ويقول المحافظون: إن المؤسسات الاجتماعية الراسخة جديرة بالاحترام والحماية بسبب الدور الذى تقوم به فى تلبية الحاجات الإنسانية. وهى لا ينبغى إلغاؤها

أو تغييرها أو إصلاحها في ضوء المُثُل المجردة والطوباوية. وتقف هذه الرؤية وراء قدر كبير من معارضة التغيير الاجتماعي، كالزواج المثلي. وتتوافق الرؤى المحافظة أحياناً مع رؤى المجتمعيين، حيث تؤكد المدرستان الفكريتان ضرورة حماية المؤسسات الاجتماعية الشائعة التي تشكل حياة الناس وتعطيها معنى.

هذا الاتجاه في التفكير المحافظ علماني، وإن تضمنت احترام المؤسسات الدينية. ويعتمد المحافظون المسيحيون، الذين يشاركون في النقاشات الثقافية بشأن القضايا الاجتماعية والأخلاقية، على فكرة القانون الطبيعي. فهم يقولون: إن المعتقدات الاجتماعية والأخلاقية التقليدية تعكس قانون الرب، كما يتضح في "النظام الطبيعي للأشياء" وفي كل ضمير إنساني. وهذا النوع من النزعة المحافظة ينضم إلى الليبرالية الاقتصادية لتشكيل سياسات اليمين الجديد.

- **النزعة القومية**

يمكن كذلك وصف النزعة القومية بأنها إطار نظري وأيديولوجيا وحركة اجتماعية. إلا أنها على عكس البارادايمات الأخرى التي بحثناها لا تحدد أي تنظيم بعينه للنظام السياسي أو الاقتصادي القومي. فقد يكون أتباع النزعة القومية ليبراليين أو اشتراكيين أو محافظين أو نسويين أو توليفة من هذه جميعًا. ويمكن أن نفرّق هنا بين القومية العرقية، التي ترى الدولة على أنها مجتمع من الأشخاص الذين تربطهم معًا داخل "جماعات القَدَر" الروابط العنصرية أو روابط القربى، والنزعة القومية المدنية التي ترى الدولة على أنها مجتمع مكوّن من هؤلاء الذين يختارون التعهد بحياة مشتركة معًا وبالمؤسسات والمبادئ العامة.

ومع أن هذين الشكلين من النزعة القومية يقومـــان علـــى تـــصورات مختلفة للشخص، فكلاهما يبرر التعهدات المعيارية للمواطنين؛ إذ تفتــرض النزعة القومية أننا إلى حد ما على الأقل تحددنا العضوية فى دولتنـــا التـــى تربطنا معًا بروابط العاطفة والالتزام المتبادل. والأمر هنـــا يـــشبه النزعـــة المجتمعية، مع الشرط المهـــم الخـــاص بـــضرورة ألا يـــرى المجتمعيـــون المجتمعات القومية باعتبارها المجتمعات الأكثر أهمية الوحيدة المغروس فيها الأشخاص. وينتج عن النزعة القومية أن علينا واجبات محدودة فحسب نحو الآخرين خارج حدودنا، سواء فيما يتعلق بإعادة توزيع الموارد أو الـــدخول فى حرب لحمايتهم إذا فشلت حكوماتهم فى القيام بذلك (انظر الفصلين العاشر والحادى عشر).

- الكوزموبوليتـــانية

على عكس النزعة القومية، تقوم الكوزموبوليتانية على مبدأ أن البشر جميعًا ينتمون إلى مجتمع عالمي، بسبب إنسانيتنا المشتركة. والناس جميعًـــا لهم مكانة أخلاقية متساوية، وهو ما يعنى أن علينا إعطـــاء أهميـــة كاملـــة لاحتياجات من هم خارج مجتمعاتنا القومية أو المحلية ولاهتماماتهم. وليست الكوزموبوليتانية بالفكرة الجديدة، فهى تعود إلى اليونان ورومـــا القـــديمتين، وكانت العقيدة الأساسية للفلاسفة الرواقيين فى القرن الثالـــث قبـــل المـــيلاد والمسيحية المبكرة. وترتبط الكوزموبوليتانية فى شـــكلها الجديـــد بحقـــوق الإنسان العالمية، وبتحدى النزعة القومية. ويقول أتبـــاع الكوزموبوليتانيـــة: إن هؤلاء الذين فى البلدان الغنية عليهم واجب إعادة توزيع المـــوارد لتلبيـــة حاجات الفقراء الأساسية فى الدول الأخرى (الفصل العاشر)، وإن من يمكنهم

منع انتهاكات حقوق الإنسان فى البلدان الأخرى عليهم التدخل، إن أمكن، لتحقيق ذلك (الفصل الحادى عشر). وكشأن النزعة القومية، لا توحى الكوزموبوليتانية بأية ترتيبات اقتصادية أو سياسية بعينها داخل الدول (الليبرالية الكلاسيكية والماركسية بهما عناصر كوزموبوليتانية) إلا أنها ارتبطت فى التفكير الحديث ارتباطًا وثيقًا بالليبرالية، لإيمان الليبرالية بالمكانة الأخلاقية المتساوية للأفراد جميعًا.

- النفعية

النفعية تراث فلسفى يقول إنه ينبغى علينا الحكم على قيمة الإجراء أو التنظيم أو السياسة بناءً على مدى إسهام أى منها فى المنفعة ــ التى تحدَّد على نحو مختلف بالسعادة أو المنفعة أو الرضا أو الرفاه. وتُقَيَّم الأعمال، فردية كانت أم حكومية، بناءً على نتائجها، وليس من حيث تمشيها مع المبادئ أو الأفكار المجردة. وعلى عكس الأطر الأخرى التى بحثناها هنا، النفعية أخلاقية فى المقام الأول؛ فهى تغطى كلٍ العمل الإنسانى ولا تنطوى على شرط محدد للطريقة التى ينبغى أن تنظَّم بها الحياة السياسية أو الاقتصادية، وهى تفترض أن أى نظام سياسى أو اقتصادى ينبغى الحكم عليه بمقدار إسهامه فى تحقيق السعادة الإنسانية أو الرفاه الإنساني. وليست النفعية أيديولوجيا، كما أنها ليست عقيدة خاصة بحركة اجتماعية، لكنها تتخلل تفكيرنا بشأن كل قضية سياسية.

فى هذا الكتاب، سوف نبحث التفكير النفعى بشأن نتائج السياسة والتشريع على جانبى كل المسائل التى سنناقشها. وفى مقابل المقاربة النفعية، سوف نبحث كذلك الحجج الخاصة بالالتزام الأخلاقي. ويقيِّم التفكير الأخلاقى السياسة والتشريع بناءً على ما إذا كان يتفق مع المبادئ الخلقية والأخلاقية أم

لا، وليس على أساس النتائج التى يحدثها. فهى مقاربة للأخلاق وليس للأيديولوجيا، وهى لا تصف مبادئ أخلاقية أو سياسية بعينها.

بنية هذا الكتاب

تعالج فصول هذا الكتاب مجموعة من القضايا السياسية النشطة والخلافية فى الديمقراطيات الليبرالية الحديثة. ومع أنها ذات أبعاد أخلاقية، فقد خضعت جميعها للتنظيم والسياسة الحكوميين، وسوف نبحثها باعتبارها مشكلات سياسية على نحو مميز: تلك التى تهم حياتنا العامة معًا كأفراد وأعضاء فى المجتمعات الاجتماعية والدول، وكرعايا لسلطة الدولة. ونبدأ فى الفصل الثانى بحث توزيع الموارد داخل الدول، ثم ننتقل إلى وضع الأقليات فى الفصلين الثالث والرابع. ويواصل الفصل الخامس والسادس والسابع بحث القضايا الاجتماعية الخلافية مع إشارات خاصة إلى النساء والمثليين والسحاقيات، وكذلك دور الدولة فى تنظيم بداية الحياة ونهايتها. وفى الفصلين الثامن والتاسع نبحث العلاقة بين الدولة والحريات المدنية. ويتناول الفصلان العاشر والحادى عشر القضايا العالمية: توزيع الموارد على من هم فى البلدان الفقيرة، وما إذا كان يجب التدخل لحماية انتهاكات حقوق الإنسان أم لا. وأخيرًا يبحث الفصل الثانى عشر التزاماتنا نحو إنقاذ الموارد وحمايتها من أجل الأجيال المستقبلية.

يبدأ كل فصل باستعراض قصير للقضايا وللطرق التى استجابت بها الحكومات فى الديمقراطيات الليبرالية لها بالتشريع والتنظيم والسياسة. ثم ننتقل إلى النظرية السياسية لتحليل الحجج المتصلة بكل قضية. ونحن نبحث المفاهيم والقيم الأساسية التى وراء تلك المقولات، وأين تتضارب، وأين تكون

لها أرضية مشتركة. وليس غرض هذا الكتاب هو الدفاع عن موقف أو آخر بشأن تلك القضايا. إلا أنه يهدف إلى مساعدة القراء على فهم ما هو فى خطر بالفعل فى النقاش الدائر حول تلك القضايا، وأن يصبحوا على معرفة بمفاهيم النظرية السياسية المعيارية وقيمها ، كى يمكنهم تطبيقها على مجموعة كاملة من المسائل التى نواجهه كمواطنين ودارسين للسياسة.

الفصل الثاني

كيف ينبغى توزيع الموارد؟ فرض الضرائب والرفاه وإعادة توزيع الثروات

النقاشات بشأن الطرق التى ينبغى أن تستجيب بها الحكومات للفقر هى بعض النقاشات الأكثر إثارة للجدل فى المجتمعات الديمقراطية الحديثة. ففى العقدين الماضيين ركز ذلك النقاش على دولة الرفاه: مدى البرامج ذات الصبغة المؤسسية التى تهدف من خلالها الحكومات إلى توفير الدعم الكلى لمواطنيها. ودولة الرفاه الحديثة ظاهرة حديثة العهد، على الرغم من أن أصولها يمكن أن تعود إلى توسيع المساعدة الحكومية خلال القرن التاسع عشر فى العديد من الدول الأوربية ـ وخاصةً فى ألمانيا، حيث أدخل بسمارك برامج الضمان الاجتماعى فى ثمانينيات القرن التاسع عشر كى يواجه التأييد الشعبى الناشئ للاشتراكية. ووضع بعض البلدان برامج الدعم استجابةً للكساد العظيم فى ثلاثينيات القرن العشرين، وأعلن الرئيس الأمريكى فرانكلين روزفلت أن الأمن الاجتماعى المثالى هو توفير الحماية "من المهد إلى اللحد". فإنه لم يحدث إلا بعد الحرب العالمية الثانية أن وسَّعت معظم الدول الغربية سياسات الرفاه الخاصة بها بدرجات مختلفة من التغطية الشاملة للسكان. وتعكس الطرق المختلفة التى تطورت بها برامج الرفاه فى أنحاء الدول مجموعة من العوامل السياسية والثقافية. ففى الولايات المتحدة، على سبيل المثال، يتم توصيل مدفوعات الرفاه من خلال برنامج مركزى واحد؛ برنامج دعم أسر الأطفال المحتاجين. وركزت أستراليا ونيوزيلندا

على الإعانات والضمان للأجراء، بينما فى الكثير من البلدان الأوربية للمنظمات الاجتماعية والدينية شراكات مع الدولة لتوصيل خدمات الدعم.

على الرغم من ذلك لم ينجح أى من تلك البرامج فى القضاء على الفقر. وبحلول ثمانينيات القرن العشرين أدى ارتفاع معدلات الفقر والأعداد المتزايدة من المستفيدين على قوائم الرفاه: فى بلدان عديدة، مقترنة بالمقاومة الشعبية لمستويات الضرائب، إلى استياء شعبى متزايد وانتقاد لسياسات رفاه إعادة توزيع الثروات. وقال منتقدو الرفاه إنه بدلاً من أن يقضى على الفقر عززه وأبَّده بخلق المواقف الفردية والثقافة الاجتماعية الخاصة بالاعتماد السلبى بين المستفيدين. كما زعموا أن هذا لم يفد المتلقين أنفسهم ولا دافعى الضرائب الذين يمولون الدعم الاجتماعي. وانتهى المنتقدون إلى أنه فقط عندما يصبح تلقى الرفاه مرتبطًا على نحو واضح بالعمل والمسئولية الشخصية يمكن أن ينجح هذا فى انتشال المستفيدين من الفقر.

مع زيادة الدَّين الحكومى وتغير السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة فى ثمانينيات القرن العشرين، أصبح الرفاه القضية الانتخابية الأساسية. وقد استجابت الحكومات فى البلدان الغربية بتضييق البرامج وإلغائها. وفى الولايات المتحدة وقَّع الرئيس كلينتون - الذى كان قد انتخِب قبل ذلك بأربع سنوات واعدًا بـ"إلغاء الرفاه كما نعرفه" - تشريع الرفاه المقدم من الجمهوريين الذى كان بمثابة النقطة الأساسية فى النقاش بشأن الأحقية فى الرفاه والمسئولية الشخصية والتزام الدولة الذى كان قد بدأ بشكل جاد قبل عقدين. وكشف "قانون التوفيق بين المسئولية الشخصية وفرص العمل" (١٩٩٦) فى عنوانه عن تغيير فى الطريقة التى كان يناقَش بها الرفاه ويُعرَّف. فقد أبعد التشريع الجديد، الذى نقل المساعدة للأسر ذات الأطفال المحتاجين إلى المساعدة المؤقتة للأسر المحتاجة، مركز اهتمام إعادة توزيع

الثروات التى تقوم بها الدولة عن المسئولية الأخلاقية للدولة لتلبية احتياجات جماعة محددة فى اتجاه واجبات هؤلاء الذين يتلقون المساعدة كى يتخذوا خطوات لإنهاء اعتمادهم. وقد فرض حدًّا زمنيًّا؛ إذ لا يمكن لأحد أن يتلقى إعانات الرفاه لأكثر من خمس سنوات، ونُقلت أموال الإعانات من الحكومة الفدرالية إلى الولايات طبقًا لنظام "المنحة المجمعة" الذى سمح للولايات بفرض قواعدها وتنظيماتها المتعلقة بالاستحقاقات. واستجابت الولايات بتوجيه الأموال إلى الإعانات المرتبطة بشكل مباشر بالعمل، باعتبارها دعمًا لرعاية الأطفال ووسائل النقل إلى العمل. وبموجب النظام الجديد، رُبِط تقديم المساعدة على نحو أقل بحاجة المستفيدين، وعلى نحو أكثر بوضعهم العملي.

طُرِح تشريع ١٩٩٦ للمناقشة لتجديده فى عام ٢٠٠٣، فى عهد الرئيس بوش الذى زعم أنه نجح فى إخراج ٤,٧ مليون أمريكى من الرفاه إلى العمل، مما قلل كشوف الرفاه بنسبة ٥٤ بالمائة. ودعا الرئيس بوش إلى زيادة عدد ساعات العمل التى يطلبها متلقو الرفاه. ورد المنتقدون بأن هذا الطلب سيؤدى إلى المزيد من المتلقين الذين يعملون فى وظائف منخفضة الأجر وغير منتجة، ويتطلب – على الرغم من ذلك – الدعم الحكومى من المصادر الأخرى مثل كوبونات الطعام والمساعدة الطبية. وانخفض عدد الأشخاص المسجلين رسميًا باعتبارهم على قوائم الرفاه، لكن هذا كان يغطى على الفقر المستمر. وواصل مشروع المساعدة المؤقتة للأسر المحتاجة العمل خلال فترة إدارة بوش.

قبل تلك التغييرات على الرفاه، انتقدت بلدان أخرى السياسات الأمريكية باعتبارها غير مناسبة للتعامل مع الفقر، لأنها كانت أكثر تأديبًا ومجالها مقيدًا. لكن اعتبارًا من تسعينيات القرن العشرين، تبنت البلدان الأوربية وغيرها من البلدان الغربية جوانب المقاربة الأمريكية الأساسية ـــ

وكان الكثير منها قد بدأ بالفعل فى تغيير مقاربته للرفاه عندما تبنت السياسات "الليبرالية الجديدة" الخاصة بالعقلانية الاقتصادية. وركــزت إســتراتيجيات الإصلاح الكبرى على نقل التمويل من العاطلين إلى الأسر منخفضة الــدخل وتأكيد "إعادة متلقى الرفاه إلى العمل". وفى بلدان كثيرة جُعِلــت الإعانـــات بشكل كبير مشروطة برغبة المتلقين لإعادة التدريب والبحث عن عمل بأجر ودخول قوة العمل من جديد. وفى بريطانيا بدأ هذا الاتجاه فى عهد حكومـــة مارجريت تاتشر المحافِظة فى ثمانينيات القرن العشرين. وفى عـــام ١٩٩٧ أدخل برنامج الاتفاق الجديد الخاص بحكومة العمال عددًا كبيرًا من السياسات التى تهدف إلى الحد من الحواجز التى تحول دون دخول العـــاطلين القـــوة العاملة، وتقدِّم ائتمانات ضريبية وغيرها من الحوافز الماليـــة للعمـــال ذوى الدخل المنخفض. وفى أول خطاب له باعتباره وزيرًا للخزانـــة فـــى عـــام ١٩٩٧، قال جوردون براون إنه فى عهد حكومة العمال سوف يحل العمـــل محل الرفاه. وتبنت بريطانيا الائتمان الضريبى للأسر العاملة، وأُدخِل إعفاء ضريبى مشابه للعمالة منخفضة الدخل فى فرنسا وهولندا ونيوزيلندا. وقيدت حكومة فرنسا المحافظة برئاسة رئيس الوزراء رافارين الشروط التى يمكن بموجبها للأشخاص الحصول على الرفاه، وقللت الفترة الزمنية التى يمكـــنهم تلقيه فيها، وطلبت منهم التوقيع على عقد ينص على أنهم يبحثون عن عمل. وفى أستراليا، جرى تحويل نظام الرفاه القائم على دعم الأجور إلى برنـــامج مستهدف يقوم على الحاجات. وأدخلت حكومة الحزب الليبرالى المنتخبة فى عام ١٩٩٦، مجموعة من "الإصلاحات" التى نفذت التغييرات نفسها جاعلـــةً مدفوعات الرفاه تعتمد على البحث النشط عن العمل. وفى نيوزيلندا، أبعـــدت الحكومة الأموال عن المشروعات الموجهة إلى العاطلين، وزادت الائتمانات الضريبية المتاحة للأسر ذات الدخل المنخفض التى بهـــا أُجـــراء. وقـــدمت حكومة الحزب الوطنى التى تولت السلطة فى التسعينيات مـــشروع "العمـــل

مقابل إعانة البطالة" الذى أعادت تقديمه حكومة العمال فى وقت لاحق. وفى كندا، أدى خفض التمويل الفدرالى إلى موافقة المقاطعات على تشريع مقصود به تشجيع متلقى الرفاه على العمل، حيث يحد من استحقاق الحصول على الإعانات، ويقدم تكملة للأجور المنخفضة.

صاحبت تلك التغيرات فى السياسة تغيرات فى الترتيبات المستخدمة لتبرير دعم الدولة. وبينما كانت الإعانات فى وقت من الأوقات مبررة على أساس حقوق المواطن، (Marshall and Bottommore, 1992) فقد بات يُنظر إليها الآن على أنها علاج مؤقت مقصود به تلبية الاحتياجات الأساسية، بينما يشجع الاكتفاء الذاتي. وقد أدى ذلك إلى إدخال التحرى عن استحقاق إعانات الأطفال التى كانت عامة من قبل فى أستراليا وكندا ونيوزيلندا. إلا أنه كان يعنى كذلك أن الشروط الجديدة فُرضت على المستفيدين، حيث بات تبرير الدعم يركز على تعزيز المسئولية الشخصية. وجرى اختزال دور الدولة إلى وضع الأهداف السياسية للرفاه، وتشجيع المسئولية الفردية ووجود دور أكبر للمجتمع المدني فى تقديم المساعدات. والنتيجة الأخرى لهذا هى أن دولاً كثيرة خصخصت توصيل الخدمات والإعانات ــ حيث أوكلته فى الغالب للمنظمات الدينية. وكان ذلك موضع خلاف كبير فى الولايات المتحدة، حيث يمنع الدستور الحكومة من دعم الدِّين.

اقتُرِحت تفسيرات مختلفة لتدنى الدعم الشعبى لدولة الرفاه من سبعينيات القرن العشرين. وقال الفيلسوف الألمانى يورجن هابرماس: إن الاستياء الشعبى من دولة الرفاه يعكس عدم تجنبها الضغوط على النظام الرأسمالى التى تنبأ بها ماركس (تلك الضغوط التى تنبأ أنها سوف تؤدى إلى الأزمة الثورية) (Habermas, 1975) وما فعلته بدلاً من ذلك هو إزاحة الأزمة إلى المستوى الاجتماعى والثقافي، وتهديد التكامل الاجتماعى ــ إذ

ظلت اهتمامات الناس قائمة على الطبقة، ولم تخلق إحساسًا بالالتزام المشترك بوضع القيم والمعايير الاجتماعية. ويلقى الفلاسفة المجتمعيون كذلك باللوم فيما يتعلق بتدنى الدعم لإعادة تُوزيع الموارد على عدم الالتزام بالمنفعة العامة (Sandel, 1982, 1996). وقد أشار البعض إلى أن ظهور سياسات التعددية الثقافية أو أيديولوجيا التعددية الثقافية هى المسئولة (Barry, 2001; Miller, 2006).

يمكن تقديم العديد من الحجج المختلفة لدعم الرفاه، لكن ربما أبسط حجة هى أن إعادة توزيع الموارد على المحتاجين يزيد مقدار السعادة الإنسانية. ويقول النفعيون إن أعدل نظام هو ذلك الذى ينتج أكبر توازن من الرضا أو السعادة للجميع (Bentham, 1788 [1789]; Mill, (1969 [1861]). وتوفر دولة الرفاه مستوى أساسيًا من الموارد للمحتاجين، وتزيد بالتالى إلى حد كبير سعادتهم أو رضاءهم. وفى الوقت نفسه فإن تقليل سعادة أصحاب الدخول الأعلى الذين يدفعون لدعم النظام ليس كبيرًا، بسبب تضاؤل المنفعة الحدية للدخل ــ فكلما زاد ما يكسبه الشخص من مال كانت الزيادة فى الدخل أقل قيمة. وبالنسبة للأثرياء، الخسارة الصغيرة فى الدخل يفوقها المكسب الذى يتحقق لمن يحدث الدخل الإضافى فرقًا كبيرًا لهم (Goodin, 1995).

برواز (٢-١) ضريبة الميراث

ضريبة الميراث قضية خلافية على الدوام. وهى تثير، شأنها شأن ضريبة الهدايا، صراعًا مباشرًا بين رغبة الناس فى نقل ثروتهم إلى من يختارون ــ هنا فى صورة أملاكهم بعد وفاتهم ــ ومطالبة الدولة بالاستحواذ عليها وإعادة توزيعها. وفى المملكة المتحدة، تبلغ نسبة ضريبة الميراث حاليًا ٤٠ بالمائة، لكنها تنطبق فقط على جزء من الأملاك التى

تزيد على ١٢ ألف جنيه إسترليني. وهى تؤثر على ٦ بالمائة من الأملاك، وتبلغ أقل من ١ بالمائة من إجمالى عائد الحكومة. وفى الولايات المتحدة، تطبَّق ضريبة الأملاك الفدرالية (التى يشير إليها معارضوها بـ"رسوم الموت") فقط على الأملاك التى تساوى أكثر من مليونى دولار، ونسبتها ٤٥ بالمائة. وهى تؤثر على ١-٢ بالمائة من الأملاك كافة. ومن المقرر إلغاء الضريبة لمدة عام واحد فى ٢٠١٠، وليس من الواضح ما هو التشريع الذى سيوافق عليه الكونجرس بشأن هذا الموضوع بعد ذلك. ويركز جزء من الخلاف بشأن الضريبة على القيمة الحدية التى يمكن عندها تطبيقها على أملاك ما. لكن قضايا العدالة الأوسع فى خطر كذلك:

- يقول المؤيدون إنها أقل ظلمًا من معظم الضرائب بالنسبة لصاحب الأملاك، حيث إنها لا تُفرض فى حياته. ولها علاوة على ذلك فوائد اجتماعية. فهى تساعد على منع تأبيد التفاوتات وتعزيزها عبر الأجيال، وتشجع الإنتاجية. وقد أظهرت الأبحاث أن الأشخاص كبار السن الذين يرثون ثروة أكبر من الأرجح أن يخرجوا من قوة العمل. وقال ونستون تشرشل على هذا المنوال فى عام ١٩٢٤: إن ضريبة الميراث "كانت تصحيحًا معيَّنًا ضد ظهور جنس من الأغنياء العاطلين".
- يؤكد معارضو ضريبة الميراث أنها تتدخل فى حقوق الأشخاص الأساسية فى نقل أملاكهم كما يشاءون بعد وفاتهم. كما يزعمون أنها تعمل كمثبط لتنظيم الأعمال والادخار.

يأتى نقد الرفاه من مجموعة عريضة من المبادئ والرؤى السياسية. وجزء كبير منه محافظ جديد توحى به المعارضة للدولة الكبيرة والتدخلية وما يراه النقاد على أنه "هندسة اجتماعية"، وهى محاولة من الحكومة

لاستخدام التشريع والسياسة لتغيير أفكار الناس وسلوكهم. (هذه المبادئ المحافظة وضعها إدموند بيرك فى أواخر القرن الثامن عشر لتبرير معارضته للثورة الفرنسية. (Burke, 1955 [1790])). ويميل المحافظون إلى جعل الفرد مسئولاً بشكل كبير عن اختياراته، بغض النظر عن العوامل الاجتماعية التى تؤثر على الاختيار وتقيده. ويعارض الليبراليون الجدد كذلك الدولة التدخلية. إلا أن هناك كذلك نقد للرفاه على أسس ليبرالية خاصة بالحرية الفردية والاستقلال. فالليبراليون الذين يولون أهمية أكبر للمساواة (الليبراليون المساواتيون) يؤيدون تغيير نظام إعادة توزيع الثروات الخاص بالرفاه لأنهم يرونه مقللاً للاختيارات الفردية ومانعًا الأشخاص من التحكم فى حياتهم. ويقول كل من المحافظين والليبراليين: إن الرفاه يخلق "عقلية الاعتماد" التى تستعبد الفقراء بشكل فاعل. وبينما كان لدى الليبراليين المساواتيين فى العادة إيمان أكبر بقدرة الدولة على التدخل بشكل بناء فى حياة الأشخاص، ينتقد الليبراليون والمحافظون المؤسسات البيروقراطية الكبيرة التى لا تستجيب لاحتياجات المستفيدين المعقدة. ويقول الليبراليون والديمقراطيون الاجتماعيون الذين ينتهجون رؤية "الطريق الثالث" (وهم يهيمنون على حكومات يسار الوسط فى بريطانيا وكندا وأستراليا ونيوزيلندا) إنه لا بد من مساعدة المحتاجين ليصبحوا معيلين لأنفسهم، وذلك بالقيام بدور فاعل فى القرارات بشأن توزيع الرفاه والحفاظ على أنفسهم. وتميل رؤية الطريق الثالث إلى جعل تقديم الرفاه مركزيًا من خلال المنظمات الاجتماعية فى المجتمع المدني.

وراء هذه الرؤى والأيديولوجيات السياسية بشأن إصلاح الرفاه بعض الأسئلة السياسية الأساسية:

- ما غرض الحكومة؟

- كيف نحدد من ينبغى له امتلاك الثروة؟
- ما مقدار الدخل المخوّل للدولة أخذه من هؤلاء الذين يكسبونه، ولأية أغراض؟
- إذا كان الدخل سيؤخذ، من الذى من حقه تلقيه من خلال إعادة توزيع الثروات؟
- من الذى تنبغى له إدارة إعادة توزيع الثروات، الدولة أم المجتمع المدني؟

تقودنا هذه الأسئلة بدورها إلى بحث بعض المفاهيم السياسية الأساسية: المساواة وحقوق الملكية ودور الدولة والحرية والاستقلال (انظر البرواز ٢-٢ ص ٣٨-٣٩). ونبحث فيما تبقى من هذا الفصل بعض الرؤى الأساسية فى النظرية السياسية وتفسير تلك القيم، كى تساعدنا فى معالجة المسائل التى تدعم نقاش الرفاه.

إعادة توزيع الثروات والحق فى الملكية الفردية

أهم سؤال يثيره الرفاه هو ما إذا كان هناك ما يبرر إعادة توزيع الدولة للدخل الذى اكتسبه مواطنوها أم لا. وبناءً على حق الأفراد فى الملكية الخاصة ــ وهى قيمة أساسية فى كل الديمقراطيات الليبرالية ــ كيف تبرر الحكومات الاستيلاء على الدخل الذى يكسبه بعض المواطنين، من خلال الضرائب، وإعادة توزيعه على آخرين محتاجين؟ قال منظِّرا العقد الاجتماعى الأولان فى القرن السابع عشر، توماس هوبز وجون لوك، إن الغرض الأساسى من الدولة هو ضمان أمن المواطنين وأمانهم (Hobbes 1962]

(D1615]; Locke, 1988 [1690). إلا أنه فيما وراء ذلك هناك خلاف كبير بين المنظرين السياسيين. فالبعض يرى أن الغرض من الحكومة هو تنظيم نوع مرغوب بعينه من المجتمع، ربما يتفق مع مبادئ أخلاقية أو معتقدات دينية بعينها. والذين يؤيدون الدولة الأكثر تحديدًا يقولون إن التنظيم الأكثر توسعًا بواسطة الحكومات تَدَخُل لا يمكن الدفاع عنه فى الحرية الفردية. وهؤلاء الليبراليون المحدثون الذين يؤمنون بهذه الرؤية (الليبرتاريون) يرون أن الحرية الفردية يتم التعبير عنها فى الحق الفردى فى الملكية الخاصة، وأنه ينبغى على الحكومة ألا تتدخل فى حقوق الملكية ما لم يكن الأمن فى خطر. فحقوق الملكية الخاصة ضرورية للاقتصاد ـ وللحرية الفردية والاستقلال ـ ولها أولوية على أية مطالبات للمواطنين فى الدعم على أساس الحاجة. وبذلك يمكن تقديم الحجج الليبرتارية لمعارضة كل أشكال إعادة توزيع الرفاه على وجه الاحتمال. والحجة المبكرة على ذلك قدمها ف.أ. هايك فى هجومه على الجماعية والتخطيط المركزى فى كتابه "الطريق إلى العبودية" الذى ألفه فى عام ١٩٤٤ (Hayek, 1962).

المؤيد الأكثر تأثيرًا لهذه الرؤية هو الفيلسوف الأمريكى روبرت نوزيك (Nozick, 1974). وتقوم مقاربته لتوزيع الثروة على حقوق "الأفراد المالكين لمقدراتهم" فى أملاكهم. ويقول نوزيك، إن أية حجة مؤيدة لإعادة توزيع الرفاه لابد أن تفترض وجود نمط للتوزيع يتسم بكونه عادلاً ومنصفًا ومستقلاً عن كيفية امتلاك الأملاك بالفعل أو توزيعها فى الوقت نفسه. وقد يقوم هذا النمط على الحاجة أو الجدارة، أو أى معيار. ولا بد أن تفترض الحجة المؤيدة للرفاه كذلك أن الدولة يمكن أن تعمل بالعدل، باعتبارها سلطة إعادة توزيع للثروات، لتصحيح إعادة توزيع الأملاك القائمة "غير العادلة". وهذه الافتراضات غير مبررة وغير واقعية طبقًا لما يقوله نوزيك؛ فكل ما

علينا الاسترشاد به فى المجتمع هو التوزيع غير العادل القائم بالفعل والناجم عن القرارات الفردية التى لا حصر لها. وليس هناك سبب لافتراض أن الحصص الأصلية أو المرغوبة من السلع كانت أو ينبغى أن تكون متساوية؛ بل إن حدسنا يخبرنا بأنه عند التفكير فيما إذا كان ينبغى الحفاظ على حيازات الأملاك غير المتساوية الحالية أم تغييرها، علينا أن نأخذ فى اعتبارنا تاريخ الطريقة التى تحققت بها تلك الحيازات، وليس ما إذا كانت تتوافق مع نمط بعينه للتوزيع أم لا. ويقول نوزيك: إن أصحاب الأملاك لهم الحق فى حيازاتهم إذا كانوا قد حصلوا عليها بما يتفق ومبادئ العدالة، باعتبارهم أول الحائزين على الأملاك، وهى الحالة التى حازوا فيها الأملاك من خلال امتلاكهم لمقدراتهم، أو بانتقالها من شخص آخر كان يمتلكها بطريقة مشروعة. وبذلك يمكننا تقييم عدالة حيازات الأملاك بالنظر إلى تاريخ الاستحواذ عليها.

إذا كان بإمكاننا تأكيد أن الأشخاص لهم حقوق فى أملاكهم، من خلال الملكية الذاتية والاستحقاق التاريخي، فإن أى إعادة لتوزيع الثروة على أساس من الحاجة أو المساواة، على سبيل المثال، سوف تخل باستحقاقهم ويعرِّض استقلالهم للخطر. وهو يقضى على حقوق الأفراد فى نقل أملاكهم بالطريقة التى يرونها مناسبة ــ لأفراد الأسرة على سبيل المثال ــ وبذلك يتدخل فى علاقات الحب والرعاية الموجودة داخل الأسر. وكمستوى أساسي، تجعل هذه الرؤية لحقوق الملكية مشروعية كل برامج الرفاه الممولة من دافعى الضرائب موضع شك. وعلى أى الأحوال، فالضرائب نظام يطلب من الناس التخلى عن أملاكهم. ويعلِّق نوزيك قائلاً: إن "ضريبة كسب العمل تتساوى مع السخرة" (Nozick, 1974: 169). وهى مبررة لتوفير الموارد لأمن الدولة وغير ذلك من وظائف دولة الحد الأدنى. إلا أن مطالبة الأشخاص بالتخلى عن ثمار

عملهم للدولة كى تعيد توزيعه على الآخرين يجبرهم على العمل لمنفعة الآخرين. ويعنى الرفاه أن المستفيدين يكتسبون حق المطالبة بأملاك أنتجها آخرون. وكما أنه من غير المشروع إجبار شخص ما على قضاء وقت فراغه يعمل من أجل الآخرين، فطبقًا لما يقوله نوزيك، من غير المشروع إجباره على التخلى عن المنافع التى اكتسبها من العمل الذى اختار القيام به للآخرين. ويقول نوزيك إنه إذا كان لدى الآخرين القدرة على إجبارنا على أداء العمل، أو العمل الذى لا مكافأة عليه، فإنهم يصبحون شريكًا لنا فى الملكية، أى يستحوذون على حق للملكية لدينا. وبذلك يقول نوزيك: إن رؤية التوزيع المنمَّطة تنتهك ما يسميه "قيود الجانب الأخلاقي" فيما يتعلق بالطريقة التى يمكن أن يُعامَل بها الأشخاص (Nozick, 1974: 172).

يفترض تصور نوزيك للفرد المالك لذاته أننا نمتلك مواهبنا وقدراتنا، وأن لنا الحق فيما نكسبه باستخدامها. ومع أن هذا يشبه الادعاء الشائع بأننا نستحق ما نكسب، لا يقدم نوزيك أى ادعاء أخلاقى بأننا نستحق مواهبنا. بل إننا نكتسب حقوقًا فى الأملاك نتيجة لحقوق ملكيتنا لأجسامنا. وبناء على هذه الرؤية فإن الملكية الخاصة هى بالكامل نتاج للعمل الفردي، وليس للبنية الاجتماعية والسياق الذى يقع فيه هذا العمل. وكما سنرى لاحقًا، يقول ليبراليون آخرون أكثر مساواتية: إن المكاسب ليست نتاجًا للعمل الفردى فحسب، بل كذلك للعمليات والمؤسسات الاجتماعية المشتركة.

بطبيعة الحال تَصْدُق حجة نوزيك المضادة لإعادة توزيع الموارد الجبرية فى شكل الرفاه ما دام الاستحواذ الأول على الأملاك كان عادلاً فحسب. أما إذا لم يكن كذلك، فلن يكون النقل اللاحق مشروعًا، وقد تكون إعادة توزيع الثروات مطلوبة (لتصحيح ما وقع من مظالم). وأية حجة تعتمد على تسلسل النقل التاريخى الذى يعود إلى الاستحواذ الأول سيكون من

المستحيل دعمها إمبريقيًا (فى معظم الحالات). ويتبع نوزيك لوك فيما يتعلق بمسألة الاستحواذ الأول، بحجة أن الاستيلاء الأولى (غير المتكافئ) على الأملاك غير مشروع إذا لم يكن هناك ما "يكفى وبالقدر نفسه من الجودة للآخرين" (Nozick: 175). ويعتمد قدر كبير على الطريقة التى نفسر بها "شرط لوك" هذا، ويرى نوزيك أنه يعنى أن "العملية التى تؤدى فى العادة إلى ظهور حق الملكية الدائمة التى يمكن توريثها فى شيء سبق التخلى عن ملكيته لن تحقق ذلك إذا ضَعُفَ نتيجة لذلك موقف الآخرين الذين لم تعد لهم حرية استخدام الشيء" (Nozick, 1974:178). وإذا ما تبعنا الحجة الرأسمالية القائلة: إن الملكية الخاصة للأملاك تفيد الكل بزيادة المنتَج الاجتماعي، والسماح بالإنتاج والأجور، و"تساقط" الثروة إلى الجميع، فحينئذ تكون معظم الاستحواذات الخاصة مبرَّرة، حيث إنها لا تجعل موقف الآخرين أسوأ. (ستكون الاستثناءات هى الاستيلاء على كل مورد نادر ضرورى للحياة).

نوزيك نفسه متناقض بشأن مسألة ما إذا كان معظم الاستحواذات السابقة على الأملاك قد أساءت وضع الآخرين ـــ رغم أنه يرى أن عملية السوق الحرة لن تفعل ذلك. ويثير الرِّق ونزع الملكية الاستعمارى مشكلات واضحة مع شرط لوك، حيث إنهما ينطويان بوضوح على تعاملات غير مشروعة على امتداد سلسلة نقل الملكية التاريخية. وفى هاتين الحالتين قد يكون التصحيح مطلوبًا من خلال إعادة توزيع للثروة لمرة واحدة. ولا يقدم نوزيك أى مبدأ مفصَّل للتصحيح، لكنه يشير إلى أن الأمر سوف يتطلب محاولة تحديد ماذا كان سيحدث لو أن النقل غير العادل لم يتم. وإذا كان من المستحيل تحديد ماذا كانت ستصبح عليه حيازات الملكية لو لم يقع الظلم، فهل كان سيصبح بالإمكان الاهتمام باعتبارات العدالة التوزيعية؟ ومع ذلك تجدر ملاحظة أن إعادة توزيع الثروات تلك التى تتم لتصحيح الظلم التاريخى هى فى معظمها غير مرتبطة بالحاجات أو تستهدف المساواة، وبذلك لن تعكس أنواع البرامج

التى يوفرها الرفاه فى العادة. ومع ذلك فهى قد تُستخدَم لتبرير سياسات التمييز الإيجابى الموجهة إلى جماعات اجتماعية وعرقية بعينها.

أحد المقترحات التوزيعية الأكثر تشددًا التى قدمها الفلاسفة السياسيون طرحه الفلاسفة الليبرتاريون اليساريون الذين يقولون: إنه ينبغي علينا إعادة توزيع ثروة الموارد من خلال مدفوعات متكافئة عامة، لتعزيز الملكية الذاتية والحرية. ويؤكد الليبرتاريون اليساريون أنه من غير المشروع تنفيذ هذا التقسيم المتساوى فى عالم غير متكافئ بإعادة توزيع مكاسب العمال من خلال الضريبة، لأن هذا ينتهك الملكية الذاتية. وبدلاً من ذلك ينبغى أن تكون هناك إعادة توزيع لرأس المال، منحة مالية تمثل نصيب كل شخص العادل من موارد البلاد الأساسية. وينبغى أن يكون ذلك فى صورة "دخل أساسى عام" يمكن دفعه كمبلغ مقطوع أو من خلال مدفوعات منتظمة (Van Parijis, 1991, 1995). ولن يتم استطلاع الدخل، لأن كل المواطنين، باعتبارهم "أصحاب مصلحة" فى المجتمع، من حقهم الحصول على حصص متكافئة من الموارد الأساسية (Ackerman and Alstott, 1999). وبما أن المخصصات صحيحة، فلن تتم مساءلة المتلقين عن الطريقة التى ينفقون بها مخصصاتهم، فهى لن تكون مربوطة بالبحث عن عمل. وفى عام ٢٠٠٥، قدمت حكومة بلير فى بريطانيا نسخة بسيطة من فكرة أصحاب المصلحة مع صندوق الأطفال للاستثمار. وبموجب هذا المشروع تدفع الحكومة مبلغ ٢٥٠ جنيهًا إسترلينيًا (وضعف هذا المبلغ للأسر منخفضة الدخل) فى حساب ائتمانى لكل طفل يولد فى بريطانيا. ويتم الدفع عند الميلاد، ومرة أخرى عند سن السابعة.

يقول المدافعون عن هذا الدخل الأساسي: إنه ينبغى رفعه فى النهاية ليحل محل إعانات الرفاه الأخرى. ومن الناحية العملية، من المرجح تحديده

ليس بالرجوع إلى الحاجات، وإنما إلى الموارد المتاحة. ومع ذلك سوف يقدم الدخل الأساسى على أقل تقدير دعمًا لهؤلاء الذين يؤدون عملاً غير مدفوع الأجر فى المجتمع، كتقديم الرعاية، على نحو لا تقوم به معظم أنظمة الإعانات. وعلى الرغم من ذلك تسير مقترحات الدخل الأساسى العامة فى عكس معظم الأفكار التى وراء التغيرات الأخيرة للرفاه. فهى تقطع بوضوح الصلة بين العمل والاختيار الشخصي، من ناحية، والدخل، من ناحية أخرى. ويقول بعض المنتقدين إنهم لا يشجعون معنى الالتزام أو التعاون الاجتماعي؛ ويشير آخرون إلى أن الدخل لن يلبى الاحتياجات بالضرورة. وسيكون من الواجب تحديد الدخل الأساسى عند مستويات إحلال الدخل كى تضمن الخطة الحرية والاستقلال الفرديين المقصود بها أن تضمنهما.

تتحدى مقاربة نوزيك، التى تقوم على الحقوق والملكية الذاتية والاستحقاق التاريخي، كل أشكال إعادة توزيع الرفاه القائمة على الدولة، على الرغم من أنها لا تمنع أعمال البر الخاصة. وقدم الليبرتاريون اليمينيون الآخرون حججًا أقوى مؤيدة للحقوق الفردية التى تنبع من الملكية الذاتية (Neverson, 1988). وبينما لم تكن تلك آراء شاع التعبير عنها فى النقاش العلنى بشأن الرفاه، فهى تنعكس فى حجج المحافظين الجدد المؤيدة لأن يحل العطاء الطوعى محل الإعانات التى تمولها الضرائب. وكانت إدارة بوش فى الولايات المتحدة مؤيدًا متحمسًا لهذا الموقف، وشجعت توصيل المساعدات الاجتماعية بواسطة الجماعات الدينية الممولة تمويلاً خاصًا، وليس الدولة. وتولى المقاربات البديلة أهمية أكبر للمساواة باعتبارها مساوية للحرية، أو تعرّف الحرية بشكل أقل من ناحية حرية التنازل عن الملكية الخاصة وبشكل أكثر من ناحية الاستقلال. فالأفراد المستقلون يمارسون السيطرة على حياتهم، وقال العديد من الفلاسفة المساواتيين إنه لكى يصبح الأشخاص

مستقلين فلا بد من تلبية حاجاتهم. وقال آخرون إن حماية الحرية تعني استهداف تحقيق بعض المساواة التقريبية على مستوى ما من توزيع الموارد.

المساواة والحجة المؤيدة لإعادة توزيع الثروات

ننتقل الآن إلى الحجج المؤيدة لإعادة توزيع الرفاه، على أساس من المساواة أو الاستقلال. وغالبًا ما تكون إعادة توزيع الثروات المساواتية مرتبطةً بالنظرية السياسية اليسارية، على الرغم من أن ماركس نفسه قال إنه في ظل الاشتراكية ينبغي أن يكون التوزيع على أساس الحاجة (Marx, 1978 [1875]: 531). ويميل المنظرون اليساريون المحدثون إلى إقرار التوزيع المتكافئ للموارد. ويقول جوزيف كارينز: إنه ينبغي على كل عضو في المجتمع جعل إسهامه الأكثر إنتاجية ممكنًا في اتجاهه، وينبغي أن يكون هذا التوزيع طبقًا لحاجته (Carens, 2003). وبما أنه مستحيل من الناحية العملية تقييم احتياجات الأشخاص المختلفين (تحدث هذه المشكلة مع النظريات القائمة على الحاجة) التي يشارك فيها الجميع، فمن الأفضل التركيز على الحاجات الأساسية التي يشترك فيها الجميع؛ المياه الصحية والغذاء والهواء والإسكان والتعليم والرعاية الصحية. وينبغي توزيع الدخل على الجميع لتلبية هذه الحاجات، وحيثما تكون للأشخاص حاجات أساسية خاصة، أو "يتم التعرض لها بشكل متفاوت" ــ كالمعوقين ــ فينبغي للدولة توفيرها على نحو منفصل. وسوف نمعن النظر بشكل أدق في النظريات القائمة على الحاجات في موضع لاحق من هذا الفصل، لكن من المهم أن نشير هنا إلى أن نظام كارينز يعتمد على كل من يقدم إسهامًا منتِجًا للمجتمع من خلال العمل مدفوع الأجر. وقد نرى هذا (تهكمًا) على أنه متطابق مع الاتجاه الذي في سياسة الرفاه الخاص بمطالبة المستفيدين بالعمل من أجل إعاناتهم.

يتخذ المفكرون المساواتيون مواقف مختلفة كثيرة بشأن أسلوب إعادة توزيع الثروات ودرجته، بناءً على كيفية تفسيرهم لشروط الحرية والاستقلال، وكيفية مساواتهم بين الحرية والمساواة. وتعكس النقاشات التى تدور حول هذه القضايا الكثير من الخلافات بشأن التغيرات فى سياسة الرفاه التى تناولناها فى بداية الفصل. وكما سنرى، فإن الأسئلة المتعلقة بمسئولية الأشخاص عن اختياراتهم، وأثر طموحاتنا وقدراتنا الطبيعية وحظنا على فرص حياتنا أساسية، تراها النظريات المساواتية الليبرالية مثلما يراها نقاش الرفاه.

ينبغى أن نشير إلى أنه بينما يُعْرَف المنظِّرون الذين يدعمون إعادة تَوزيع الثروات التى يجرى تنفيذها بواسطة الرفاه فى العادة بـ"المساواتيين"، ينشأ قدر كبير من الخلاف بشأن ما يجرى مساواته. ويدعم المنظِّرون السياسيون الديمقراطيون جميعًا فكرة ضرورة أن تكون للأشخاص حقوق سياسية وقانونية متكافئة. ويرى المنظِّرون المساواتيون أن هذا يعنى ضرورة أن يكون هناك قدر أقل من التفاوت فى ملكية الموارد المادية، على الرغم من أن قليلين جدًا يؤيدون فكرة ضرورة أن تكون هناك مساواة مطلقة، فى الغالب بسبب الفروق بين حاجات الأشخاص. وإحدى نقاط الخلاف الأساسية من ناحية الموارد (كم عدد الموارد التى ينبغى أن تكون لدينا لنستخدمها كما نشاء) أو النتائج (ما مقدار الثروة التى ينبغى أن تكون لدينا جميعًا فى النهاية، بغضِ النظر عن الطريقة التى استخدمنا بها مواردنا). وغالبًا ما يصف المنظِّرون هذا التمييز بأنه تمييز بين مساواة الموارد ومساواة الرفاه.

تقوم الحجج المؤيدة لرفاه الدولة على طريقة تختلف اختلافًا أساسيًا لرؤية العلاقة بين الفرد ومكاسبه والمجتمع عن تلك الطريقة التى تحدث عنها نوزيك. وكما رأينا فإن مبدأ الملكية الذاتية يعنى أن الجميع لهم الحق فى ثمار عملهم وفى أى شيء تم الحصول عليها فى التبادل الحر. وبدلاً من ذلك،

يفترض المفكرون المساواتيون أننا نُمكَّن من التمتع بثمار عملنا لأننا نعمل معًا فى المجتمع، فى إطار من المؤسسات والقوانين والبُنى المشتركة. وكما يقول الفيلسوف السياسى المهم جون رولز، فإن المجتمع "مشروع تعاونى من أجل المنفعة المشتركة" (Rawls, 1971: 4). فنحن ليس لنا حق آلى فيما نكسبه بأنفسنا، ذلك أننا نكسب من خلال تعاوننا فى مشروع اجتماعى أكبر. ولأننا أعضاء فى هذا المشروع، فنحن بحاجة إلى مبادئ العدالة المتعلقة بتوزيع المنافع التى يمكن أن نتفق جميعًا عليها وتعكس أفكارنا المشتركة.

إذا كانت الثروة المكتسبة نتيجة لمشاركة الفرد فى نظام اجتماعى مشترك، فإن هذا يستتبع ضرورة أن لا يكون للأفراد حق حصرى فى الأملاك التى يكسبونها. وتطبق النظريات السياسية المساواتية التى نبحثها هنا جميعها، بدءًا من نظرية رولز، أنماطًا مختلفة للتوزيع، حيث تعكس التفسيرات المختلفة للعلاقة بين الحرية والمساواة، وتقابل مجموعة من سياسات الرفاه. وأثناء بناء رولز لدفاعه عن إعادة توزيع الثروات يبدأ بفرضية أن الافتراض الأكثر أهمية للمجتمع باعتباره نظامًا للتعاون المنصف هو مساواة المواطنين. ونصل إلى هذه الفرضية بتخيل مبادئ العدالة التى كان الأشخاص سيختارونها لتنظيم "البنية الأساسية" للمجتمع ـ مؤسساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية الرئيسية ـ إذا كانوا سيبرمون عقدًا اجتماعيًا ولم يكونوا متأثرين بمعرفة أى شيء عن مواهبهم ومكانتهم الاجتماعية. وبذلك قد لا يكونون منحازين لمصالحهم الشخصية. وفى هذا "الموقف الأصلي" سوف تُختار بالضرورة مبادئ العدالة والتوزيع بغض النظر عن عوامل مثل الطبقة والعرق والجنس والقدرات. ويقول رولز: إنه فى هذه الظروف سوف يصر الأشخاص، على أقل تقدير، على درجة ما من المساواة، حيث سيكونون عاجزين عن التأكد من أنهم سوف يستفيدون من

أية تفاوتات. وهكذا سوف يتفقون على أن الجميع ينبغى أن يكونوا متساوين من ناحية حرياتهم القانونية والسياسية والمدنية، وأنه يجب ضمان هذه المساواة الأساسية. وهذا هو مبدأ العدالة الأول عند رولز:

- المبدأ ١

لكل شخص حق مساو فى خطة مناسبة كاملة للحريات الأساسية تتوافق مع خطة مشابهة للحريات للجميع. (Rawls, 1993: 291).

ومع ذلك فإن هذا لا يعنى أن الأفضل لمصلحة الجميع هو أن يكونوا متساويين اقتصاديًا. ويسلِّم رولز بأن الحوافز قد تزيد الثروة الإجمالية على نحو يفيد الجميع ـ على الرغم من أن الفوائد قد لا تكون متساوية. وهو يقول إنه إذا اختار الأشخاص بشكل عادل فسوف يقررون تنظيم المؤسسات بحيث يمكن تبرير التفاوتات المادية فقط إذا حسَّنت وضع هؤلاء الأشد فقرًا. ويجب السماح للمواطنين المنتِجين بكسب المزيد، وبالاحتفاظ ببعض ما يكسبونه، ما دامت الثروة المزيدة تحسِّن وضع الأشد فقرًا. ويفترض هذا أن اهتمام من هُم فى قاع المقياس سيكون بحُسْن حالهم الاقتصادى المطلق أكثر من اهتمامهم بمكانتهم مقارنةً بمكانة الآخرين. وهذا هو مبدأ رولز الثاني:

- المبدأ ٢

لا بد أن تفى التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية بشرطين. أولاً: لا بد من ربطها بالوظائف المتاحة للجميع طبقًا لشروط تكافؤ الفرص العادل، وثانيًا: لا بد أن تحقق أكبر فائدة لأفراد المجتمع الأقل استفادة. (Rawls, 1993: 291).

طبقًا للمبدأ الثاني، يمكن تبرير التفاوتات الاقتصادية إذا كــان هنــاك، أولاً، تكافؤ فرص للجميع كى يفوزُا بالمناصب التى يمكن مكافأتها كأحسن ما يكون. وسوف يمنع هذا الأشخاص من الاستفادة على نحو غير عادل مــن المزايا الاجتماعية والاقتصادية الناجمة عن الأسرة والمكانة والتعليم. بل إن أية تفاوتات فى المواهب الطبيعية ينبغى كذلك تسخيرها لتحسين وضع الأشد فقرًا فى المجتمع. ويعنى هذا أنه بدلاً من الإصرار على تقسيم الموارد التى تنتج مقدارًا مساويًا للجميع، سوف يتفق الأشخاص فى الموقف الأصلى على المنافع التى يتم توزيعها، بحيث يمكن لمن يستخدمون الموارد علــى النحــو الأكثر إنتاجية الحصول على ما هو أكثر، ما دامت الفوائد ستتساقط لتحسين وضع هؤلاء الأقل حالاً. ويعنى رولز أن نتبع هذه القواعد بالترتيب. فالحرية (المبدأ ١) لا يمكن تقييدها من أجل تعظيم وضع هؤلاء الأكثر فقرًا.

وهكذا يمكن تبرير إعادة توزيع الثروات لتحسين وضــع المجموعــة الأشد فقرًا فى المجتمع، بما يتفق مع جزأى المبدأ ٢. ويمكــن القــول: إن الجزءين يبرران الانتقالات الضخمة للثروة. ففى ظل تكافؤ الفرص العــادل يمكننا تبرير الدعم المزيد لتعليم الطفولة المبكرة، أو المدارس فى المنــاطق منخفضة الدخل، أو الدعم لتعليم المتفوقين، أو المنح التعليمية. ويمكن القول: إن معظم المجتمعات بعيدة جدًا عن ضمان تكافؤ الفرص، حيث إن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية غير المتكافئة فى الحياة لها أثر هائل على التوقعات المستقبلية المحتملة للأطفال. وأظهرت دراسات مهمة للتفاوت فى الولايــات المتحدة فى عام ١٩٩٦، أن المؤشر الأكثر موثوقية لما سيكون عليه وضــع الأطفال الاجتماعى الاقتصادى هو الوضع الاقتصادى الاجتمــاعى لآبــائهم (Fischer, 1996).

الجزء (أ) من مبدأ رولز الثاني، وهو "مبدأ الفرق"، هو الجزء الأكثر إثارة للجدل من نظرية العدالة الخاصة به، حيث إنه يجبر إعادة توزيع الثروة على الأشد فقرًا حتى وإن كان من اكتسبوها قد اكتسبوها نتيجة لتكافؤ الفرص العادل. ومن الناحية العملية، يعنى المبدأ أن مستويات الكسب المرتفعة مقبولة فقط إلى الحد الذى يحسِّن فيه فرض الضرائب عليها وضع المجموعة الأشد فقرًا. ولا بد من التوازن؛ إذ يرى رولز أن هناك نقطة مفترضة تكون عندها الضرائبِ من الارتفاع بحيث يتوقف الموهوبون عن الرغبة فى كسب المزيد. وعملُ واضعى السياسات هو العثور على معدل الضرائب الصحيح ـــ الذى يسمح للأثرياء بزيادة ثروتهم فحسب بينما يعيد فى الوقت نفسه أكب قدر ممكن على الفقراء. والكثير من البلدان التى أجرت تغييرات على سياسة الرفاه التى سبق تحديد خطوطها العامة (ص ١٩-٢١) شهدت كذلك حملات شعبية تدعو للحد من مستويات الضرائب على امتداد العقدين الماضيين. وعلى الرغم من أنه يُفترض أن من لديهم أعلى نسبة ضرائب هامشية (على سبيل المثال ٥٢ بالمائة فى هولندا و٤٥ بالمائة فى ألمانيا مقابل ٣٥ بالمائة على المستوى الفدرالى فى الولايات المتحدة) يوفرون أعلى مستوى من الرفاه، فليست هذه هى الحال بالضرورة، إذ لا بد أن تمول ضريبة الدخل مجموعة عريضة من النفقات الحكومية.

يعتمد مبدأ الفروق الخاص برولز ودفاعه عن إعادة توزيع الثروات على الأشد فقرًا على العديد من الادعاءات الأساسية. وقد ناقشنا بالفعل فكرة أن المكاسب والأرباح نتاج أنظمة وممارسات اجتماعية مشتركة، وأنه لهذا السبب كل من فى المجتمع لديهم حق محتمل فيها. وعلاوة على ذلك، فبما أن أوضاعنا تدلنا على أن المزايا الاجتماعية والاقتصادية (مثل مكانة الأسرة والتعليم) غير مكتسبة وغير مستحقة، فهى تدلنا كذلك على أن قدراتنا ومواهبنا الطبيعية غير مكتسبة. فنحن نولد بها باعتبارها مسألة حظ، لكننا لا

نستحقها بالمعنى الأخلاقي. وينتج عن ذلك، وعن رؤية المجتمع على أنه مشروع مشترك للتعاون، أنه ينبغى أن يكون حقنا فى الانتفاع من مواهبنا محددًا بالاعتبارات الخاصة بما هو عادل بالنسبة للجميع. ويقول رولز: "لا يمكن للإنسان النموذجى الأكثر تميزًا أن يقول إنه يستحق، وبالتالى فهو له الحق فى خطة تعاون يكون مسموحًا له فيها بالحصول على المنافع بطرق لا تسهم فى رفاه الآخرين" (Rawls, 1971: 104). وهذا الادعاء موضع خلاف؛ فحتى إذا كنا لا نستحق مواهبنا وقدراتنا بالفعل، فقد يقول البعض، كما يقول نوزيك، إنها إلى حد كبير جزء منا، وبالتالى فنحن لنا الحق فيما تأتى به لنا. وبالطبع يمكن أن يكون من الصعب جدًا التمييز بين النجاح الذى تحققه المواهب الطبيعية والنجاح المكتسب من خلال العمل الجاد فى تطوير مهارات المرء وتطبيقها.

بما أن خطة رولز سوف تحدد الثروة التى يكسبها الناجحون الكبار، وتوزعها على الفقراء، فلماذا يقبلها كبار الناجحين؟ وقد بحثنا مقولة رولز: إن مبادئ العدالة الخاصة به هى تلك التى كانت ستختار لو أن الجميع كانوا يختارون فى ظروف عادلة. وعلاوة على ذلك فإن تكافؤ الفرص العادل مقبول بالفعل باعتباره هدفًا اجتماعيًا مرغوبًا فى كل الديمقراطيات الليبرالية. وأخيرًا، ولهذه الأسباب، يقول رولز: إن هذه الخطة تخلق إحساسًا بالأخوة أو التضامن. ويرتبط مصير كل فرد من أفراد المجتمع بمصير الآخرين. وكما رأينا، فقد أرجع بعض الفلاسفة الذين حللوا تدنى تأييد الرفاه ذلك إلى عدم كفاية الولاء والتضامن المجتمعي. ويشير رولز إلى أننا قد نتمكن من بناء النوع نفسه من التبادلية والشعور المشترك فى المجتمع الموجود بشكل مثالى داخل الأسرة، إذا كنا نربط نجاح الأكثر ثراء على نحو واضح بوضع الأشد فقرًا.

التباين المحتمل بين حجة رولز المؤيدة لإعادة توزيع الثروة وأنظمة الرفاه كما هى موجودة هو؛ أنه يركز فقط على تحسين وضع الجماعة الأشد فقرًا من الناحية الاقتصادية. ويعرِّف رولز هذه الجماعة فى المقام الأول من ناحية مستويات الدخل والثروة، على الرغم من أن طوارئ الموهبة الطبيعية والحظ لها كذلك دور فى تحديد "الأقل تميزًا". والقدرات الجسمانية والعقلية مستبعدة بشكل واضح من عمل المبدأ الثاني. ويقول رولز: إنه فى بعض الحالات يمكن علاجها بتطبيق مبدأ تكافؤ الفرص العادل. وفى حالات أخرى ينبغى أن يكون موضوع التوفير المنفصل بواسطة الدولة المقصود به" استعادة الأشخاص بواسطة الرعاية الصحية كى يعودوا من جديد أفرادا متعاونين تعاونًا تامًا فى المجتمع" (Rawls, 1993: 184). وقد حدد معظم سياسات الرفاه احتياجات المعاقين. وكما رأينا، فقد ميزت فى بلدان كثيرة التغيرات التى طرأت على سياسة الرفاه احتياجات المعاقين عن المستفيدين الآخرين. وحتى إذا ما تركنا مسألة تعويض المعاقين جانبًا، فإن تركيز رولز على الجماعة الأشد فقرًا يعنى أن احتياجات الذين يقعون فى موضع ما على الطيف لا تتم معالجتهم بشكل مباشر. والواقع أنه يفترض أنه سيكون هناك "ترابط تسلسلي" بين كل الجماعات على مقياس الدخل، وأنه بتحسين وضع الأشد فقرًا سيتم تحسين وضع الآخرين الذين هم فيما بين الطرفين بالضرورة (Rawls, 1971: 80).

بينما ركز الرفاه القائم على الاحتياجات على هؤلاء الذين فى قاع المقياس الاقتصادي، أو بالقرب منه، فقد شملت التغطية الشاملة لدولة الرفاه فيما بعد الحرب العالمية الثانية شروطًا من قبيل الرعاية الصحية ومعاشات التقاعد، التى كانت متاحة للجماعات الاجتماعية الاقتصادية كافةً. ولا تستهدف

إصلاحات الرفاه المعاصرة تحسين وضع الأشد فقرًا فى المجتمع بل وضع الفقراء العاملين. وكما رأينا، يستهدف إعادة توزيع الرفاه تشجيع المشاركة فى سوق العمل. وفى مناقشة رولز الأصلية لنظريته، لا تميز المبادئ بين من يعملون ومن لا يعملون، فوضع الأقل تميزًا مستهدف سواء أكان الذين فى هذا الوضع يعملون أم يبحثون عن عمل. ومنذ ذلك الحين أشار إلى أن "وقت الفراغ" يمكن تضمينه باعتباره منفعة أساسية، وبالتالى فإن من اختاره لن يتم تعويضه بموجب مبدأ الفرق (Rawls, 1993). ومع ذلك فإن آثار ذلك لا يتم حلها، والأهداف التى نناقشها لاحقًا فيما يتعلق بالعمل غير مدفوع الأجر سوف تنطبق على هذا.

حظ سيئ أم اختيارات سيئة؟

الكثير من معارضة الرفاه يحركه ادعاء أن الاختيارات التى يقوم بها المستفيدون ينبغى أن تكون مهمة، ذلك أن هناك فرقًا مهمًا بين أن تكون فقيرًا نتيجة للحظ وأن تكون فقيرًا نتيجة للاختيار السيئ. وهذا هى على الخصوص الحال فيما يتعلق بمساعدات الرفاه للبالغين القادرين جسمانيًّا. وفى حالة الأطفال والمعاقين، حيث من الواضح أن المتلقين ممنوعين، على وجه التحديد، من اختيار أنى يصبحوا معينين لأنفسهم، يظل النقاش يركز على تلبية الحاجات. وقد استبعد معظم الإصلاحات الأوربية لتوفير الرفاه المعاقين من القيود الجديدة. فتلك البرامج التى تقصر الإعانات على هؤلاء الذى يبحثون عن عمل بفاعلية، أو العاملين فى وظائف ذات أجر منخفض، المقصود بها هو مكافأة من يقومون باختيارات "جيدة" ــ للعمل ــ ومعاقبة من لا يقومون باختيارات "جيدة".

عالج العديد من الفلاسفة المساواتيين الليبراليين مسألة ما إذا كان ينبغى معاملة هؤلاء المحتاجين بسبب ظروف خارجة عن سيطرتهم بالطريقة نفسها التى تتم بها معاملة من قد يُنظر إليهم على أنهم يسهمون فى عنائهم بعدم المسئولية أو الإهمال. وهم بذلك يدعون إلى رؤية أكثر محدودية للمساواة، حيث يركزون على تسوية الحظ وليس على تسوية الظروف المادية. وإحدى طرق معالجة ذلك هى التفريق بين السمات الممنوحة لنا بشكل طبيعى وطموحاتنا للاستفادة من تلك السمات. ولهذا كذلك أثر تأكيد الحرية، بالاعتقاد أنه ينبغى ربط الأفراد بنتائج الاختيارات الحرة التى يقومون بها فيما يتعلق بالاستفادة من مواهبهم ومواردهم. ووضع رونالد دوركين خطة يهدف بها إلى تصحيح العيوب فيما يتعلق بالمواهب الطبيعية، وليس تعديل الطموح والاجتهاد عند تبرير إعادة توزيع الثروات. ومثل هذه النظريات يُشار إليها أحياناً باعتبارها "مساواتية الحظ" (Anderson, 1999) لأنها تهدف إلى تسوية الحظ؛ أى دعم هؤلاء المحتاجين بسبب سوء الحظ، وليس من كانت ظروفهم سببها الاختيارات السيئة. ويصف دوركين هذا التمييز بأنه بين نوعين مختلفين من سوء الحظ: "سوء الخط "الوحشي" (تلك الظروف التى لا يد لنا فيها بحال من الأحوال) وسوء خط "الخيار" (الذى يحدث عندما نمر بظروف سيئة الحظ نتيجة لاختياراتنا السيئة).

يتفق دوركين مع رولز فى أن الفوائد التى نجنيها من اختياراتنا وحظنا هى نتاج عضويتنا المشتركة وتعاوننا فى المجتمع؛ "ذلك أن إعادة توزيع الثروة نتاج للنظام القانوني؛ إذ تعتمد ثروة المواطن بشكل هائل على ما هى القوانين التى يطبقها مجتمعه، ليس قوانينه المتعلقة بالملكية والسرقة والتعاقد والجنح فحسب، بل قانون الرفاه وقانون الضرائب وقانون الحقوق المدنية

وقانون تنظيم البيئة وقوانين كل شيء آخر من الناحية العملية" (Dworkin, 2000: 1). وفى هذا السياق، نجده يحدد الخطوط العريضة لمبادئ "الفردية الأخلاقية" الأساسية:

- المبدأ ١

ينبغى أن تكون الحياة الإنسانية ناجحة وليست مهدرة.

- المبدأ ٢

تكمن المسئولية النهائية عن نجاح كل حياة فى الشخص الذى يعيشها. (Dworkin, 2000, 5)

يبرر المبدأ الأول إعادة توزيع الدولة للموارد بواسطة سياسات الرفاه، من أجل توفير الظروف الخاصة بالاستقلال. ومع ذلك، يؤكد المبدأ الثانى أهمية المسئولية الفردية. ويتطابق هذا مع مخاوف المحافظين بشأن الرفاه، غير أننا قد نرى فيه كذلك اهتمامًا أكثر ليبراليةً بأهمية كون الأشخاص مشاركين بفاعلية فى حياتهم، وليسوا مستفيدين سلبيين من المساعدة.

يساعد هذا التركيز على الاختيار الإنسانى الحر والمستقل فى التمييز بين مقاربتين مختلفتين قد تأخذ بهما نظريات المساواة التوزيعية: إما المساواة فى الرفاه أو المساواة فى الموارد. (ويشير الرفاه هنا إلى النتائج المفيدة للمواطنين). وكما يشير دوركين، فإن المساواة فى الرفاه باعتبارها نتائج لها جاذبية مباشرة. فهى تركز على الغايات وليس الوسائل، ويعترف بأن للأشخاص حاجات مختلفة، وسوف يحتاجون إلى كميات وأنواع مختلفة من

الموارد لتحقيق الرفاه المتساوي. ويمكن فهم برامج الرفاه القائمة على الحاجات على أنه جهود لإحداث مساواة أكبر للرفاه من ناحية النتائج. ومع ذلك فهناك مشكلات تتعلق بهذه المقاربة تنشأ عن الطريقة الغامضة بعض الشيء التي يمكن بها تحديد نتائج الرفاه. إذ من الصعب قياس ومقارنة مستوى السعادة الشخصية لدى الناس أو نجاحهم العام في الحياة. (تكتنف هذه المشكلة الخاصة بـ"المقارنات بين الأفراد" النزعة النفعية كذلك). ومن المؤكد أن بيروقراطية الدولة الكبيرة والتدخلية سوف تكون مطلوبة لعمل هذه المقارنات. وقد يعتمد رفاه بعض الأشخاص على الأفضليات التي نعتبرها غير مشروعة، ربما لأنها موحدة أو غير عقلانية، أو لأنها تنطوي على التقليل من شأن الآخرين. فقد تكون لدى الآخرين أفضليات يعتبرونها ضرورية لرفاههم، لكن الدولة لا يمكنها ضمان تلبيتها، على سبيل المثال وقف الاحترار العالمي، والسلام العالمي، وعدم حدوث وفيات بسبب السرطان.

بناءً على هذه المشكلات، يقول دوركين: إن الإستراتيجية المساواتية الأفضل هي استهداف مساواة الموارد وليس الرفاه. ذلك أنه إذا كانت لدى الجميع كمية متساوية من الموارد فسوف يختار البعض أن يستفيد منها أكثر من غيره، أو يكون أقل أو أكثر سعادةً، لكن هذه أمور شخصية تعيد تأكيد مبدأ المسئولية الشخصية وتتفق مع الكثير من النقد العملي لآثار الرفاه. ومن الطبيعي أن يرغب الأشخاص في موارد مختلفة وتوليفات مختلفة منها، بناءً على قدراتهم ورغباتهم. ويقترح دوركين تجربة فكرية لبيان كيفية عمل ذلك. تخيل مجموعة ممن نجوا من سفينة غارقة على جزيرة غير مأهولة، وكان عليهم أن يضعوا خطة للمشاركة في الموارد. فلكي يضمنوا توزيعًا عادلاً، يُقام مزاد تكون للجميع فيه قوة شرائية متساوية. يتقدم كل منهم بعطاء للحصول على حزم الموارد. ويُعاد توزيع تلك الموارد بعد كل عطاء ناجح،

إلى أن يتم حساب كل الموارد. وفى النهاية سيكون كل منهم سعيدًا بحزمة الموارد التى لديه، لأنه لو لم يكن كذلك لقدم عطاءً مختلفًا. فالأفراد أحرار فى اختيار مجموعة الموارد التى يودونها أكثر من غيرها، والسوق العادلة والحرة تخصص الموارد.

ومع ذلك يعتقد دوركين، مثلما يعتقد رولز، أنه لا ينبغى معاقبة الأشخاص على افتقارهم إلى القدرات. كما أنه لا ينبغى أن يتلقوا مكافآت غير منظمة لأن لهم مواهب تحظى بالتقدير الاجتماعي. وما إن يتم الناجون على الجزيرة توزيعهم الأولي، تتوقف درجة تجميعهم لمزيد من الموارد ونجاحهم على مجموعة من العوامل المختلفة. فسوف يختار بعض الأشخاص بعض المهن المجزية أكثر من غيرها، وفى هذه الحالة لا بد من منحهم الحق فى الحصول على الأرباح التى يحققونها. وفى بعض الحالات سوف يكون الحظ أحد العوامل. فبينما يحقق الناجون المزيد من الثروة نتيجة للحظ الذى اعتمد على اختيارهم الدخول فى مخاطرة – وهو ما يسميه دوركين "حظ الخيار" – ينبغى إعطاؤهم الحق فى أية مكاسب يحققونها، ولا بد كذلك أن يتحملوا أية خسائر. فالاختيار يستتبع المخاطرة. لكن ما يمكن للأشخاص تحقيقه من حزمة مواردهم الأولية يمكن أن يتأثر كذلك بسوء الحظ الذى يصيبهم. وبما أن هذا ليس نتيجة للاختيار الحر، فلا ينبغى أن يكون عليهم تحمل عبئه. وبذلك ينبغى أن يعوّض إعادة توزيع الموارد ما يسميه دوركين "الحظ الوحشي". وأفضل طريقة لتقييم التعويض هى الاهتمام بما سوف يتفق الناجون على دفعه للتأمين ضد وقوع ذلك الحظ السيئ. ولأنه ليس الجميع سيختارون الحصول على التأمين، فلا بد من وضع خطة للتأمين الإجبارى تموّلها الضريبة التصاعدية التى تعوض الأشخاص عن الحظ السيئ الوحشي، بما فى ذلك المعوقات الطبيعية أو الجسمانية.

وعلى عكس نظرية رولز، تعالج خطة دوركين الهم الأساسي لمن يدعمون تغييرات الرفاه؛ فهى تميز الشدة الاقتصادية التى يسببها الاختيار عن تلك التى يسببها سوء الحظ. كما أنها تستهدف مجموعة أوسع من المحتاجين؛ ويركز رولز فقط على الجماعة الأشد فقرًا فى المجتمع الذين يتم تحديدهم من ناحية الدخل والثروة. وتعترف خطة دوركين للتأمين الإجبارى بمجموعة من المصاعب التى يمكن أن يسببها سوء الحظ، وهى تشمل بشكل ملحوظ الإعاقات الجسمانية والعقلية. ومع ذلك يرغب دوركين أيضًا، شأنه فى ذلك شأن رولز، فى منع الأشخاص من الاستفادة من امتلاك المواهب غير المكتسبة. وهو يقول: إن هذا يمكن تحقيقه بإعادة توزيع الثروات الدورية للموارد من خلال الضرائب. وسوف تقوم إعادة توزيع الثروات هذه على المبدأ نفسه الذى تقوم عليه خطة التأمين؛ أى أن يسهم الأفراد إسهامًا إجباريًا فى إعادة توزيع الثروات من خلال الضرائب، ليسهموا بذلك فى تأمين أنفسهم ضد عدم امتلاك المواهب أو امتلاك القليل منها. وهذه بالطبع خطة مثالية، والتحدى هو تنفيذ سياسات "إعادة توزيع الثروات المساواتية التى يمكن الدفاع عنها" التى تقترب أشد ما يمكن من أساسها المنطقي.

يفترض دفاع دوركين عن مساواة الموارد أنه يمكن وضع تمييز واضح بين المطالب التى علينا الناتجة عن اختياراتنا، وتلك الناتجة عن الظروف التى لم نخترها. فإذا كانت لدينا رغبات تلبيتها باهظة التكلفة، فلا ينبغى أن تعوضنا عنها الدولة، لأنه يمكن افتراض أنها اختيرت اختيارًا حرًا. ومع ذلك فقد أشار جيرالد كوين إلى أننا لا نختار بالضرورة أذواقنا باهظة التكلفة، وإن كان من الممكن أن نُدفَع إلى تلبيتها (Cohen, 1989). وينتج عن ذلك أنه عندما نبحث إعادة توزيع الثروات لا يمكننا تحاشى إمعان النظر فيما اختير وما لم يُختر. وينتهى كوين إلى أنه بدلاً من مساواة الموارد،

تنبغى علينا مساواة الوصول إلى الميزة، وهو ما يعترف بمشروعية إعادة توزيع الثروات بحيث لا يكون من لديهم أفضليات باهظة التكلفة غير مختارة محرومين. ويتفق هذا مع دعوة ماركس إلى توزيع الموارد "لكل حسب حاجته" (Cohen, 2004). ويمكن أن نشير هنا إلى الصعوبة فى تنفيذ سياسة إعادة توزيع الثروات التى تتطلب تقييم ظروف الاختيارات الفردية. ولكى يُنفذ ذلك، سوف تتطلب الدولة بيروقراطية تدخلية كبيرة على نحو لا يمكن تخيله؛ ولا يؤثر هذا على الحجة المساواتية التى يقدمها ضد مساواة الموارد (Cohen, 1989). ومع ذلك فهو يشير إلى الصعوبة فى تطبيق نظرية "مثالية" على مشكلات العالم الحقيقي.

ضمان القدرات البشرية

خطة دوركين لإعادة توزيع الثروات أكثر تعقيدًا من خطبة رولز، إلا أنها تتمتع بميزة ممكنة خاصة باستهداف الفصل بوضوح بين محدِّدات ثرواتنا المختارة وغير المختارة. ويتفق هذا بوضوح مع بعض تغييرات الرفاه الأخيرة التى تقيد شروط استحقاق المنافع. لكن هل من الممكن تحديد تلك الفروق الواضحة؟ انتقد بعض المفكرين المساواتيين فكرة ضرورة أو عدم ضرورة تلقى الأشخاص للمساعدات المالية على أساس قيامهم أو عدم قيامهم باختيارات جيدة. وتقول إليزابيث أندرسون: إنه سواء ركز مساواتيو الحظ على مساواة الرفاه أو مساواة الموارد، فإن خطأهم هو ظنهم أن الحظ هو ما يجب تسويته. والواقع أن قدرات الأشخاص على الاستفادة من الموارد لا تتوقف على الحظ وإنما على البُنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى يقومون بالاختيار داخلها وتقيد تلك الاختيارات. وكما يقول ماركس، فالأشخاص يصنعون تاريخهم، لكن ليس فى ظل ظروف من اختيارهم

(Marx, 1978 [1852]: 595). وبدلاً من مساواة الحظ، ينبغـــى أن تهـــدف العدالة إلى إنهاء القمع الذى يقيد الاختيار البشرى (Anderson, 1999).

المشكلة الحقيقية فيما يتعلق بمساواتية الحظ هو افتراضـــها الخـــاص بالاختيار الطبيعي. فالتركيز على الحظ يتجاهل الطريقة التـــى تـــؤثر بهـــا الأنظمة على الاختيارات والتوقعات المستقبلية، وبدلاً من ذلك تجعـــل مـــن الدولة حكمًا أخلاقيًا مهمته الحكم على القـــرارات الفرديـــة. وهـــى تجبـــر الأشخاص على العيش مع نتائج "الاختيارات السيئة"، بغض النظر عن كيفية تقييد هذا الاختيار. ولنتأملوا، على سبيل المثال، شابة حصلت على قدر بسيط من التعليم، ولها تاريخ من الإيذاء، وليس لها دعم اجتماعي، وحامل فى طفل ثان (مجموعة شائعة من المستفيدات المحتملات اللائى تستهدفهن تغييـــرات الرفاه الأخيرة). ربما كان "قرارها" بأن تصبح حاملاً يعود إلى عدم التثقيف بشأن موانع الحمل، أو الشريك غير المتعاون، أو عدم وجود توجه لها فـــى الحياة. أو تأملوا شابًا "يختار" العمل فى مصنع سيارات محلي، لأن هذا هـــو مكان العمل السائد فى البلدة، ولم تكن مدرسته أو أسرته قد أعدته لخيـــارات أخرى. عندما يغلق المصنع أبوابه بسبب نقل الإنتاج إلى خارج البلاد، ويجد العامل نفسه عاطلاً وغير قابل للتوظيف لأنه بلا تدريب، هل يكون وضـــعه هذا نتيجة لاختيار أم لسوء الحظ؟ هذان المثالان مختلفان إلى حد كبير عـــن حالة شخص ينتمى إلى خلفية ثرية يختار التسرب من الجامعـــة وممارســـة الركمجة(١). وحتى إذا ما طرحنا جانبًا القيود الهيكلية للاختيار، فإن هـــؤلاء الذين "يختارون" رعاية المُعالين ــ وهو العمل اللازم لاستمرار المجتمع ــ سوف يجدون أنفسهم معاقبين بموجب نظام لا يمكنه التمييز بـــين الأســـباب المختلفة لعدم مشاركة الأشخاص فى العمل مدفوع الأجر.

---

(١) رياضة ركوب الأمواج باستخدام ألواح مخصصة لهذا الغرض (المترجم).

ما يوحى به هذا النقد وغيره من أشكال النقد المشابهة هو أنه بدلاً من افتراض حرية الاختيار، وتقييم الاختيارات التى تتم، ينبغى أن يركز النظام المساواتى على إعادة توزيع الموارد لضمان قيام الأشخاص بالفعل باختيارات حرة ومستقلة فى البداية. وأشار بعض المنظِّرين إلى أن هدف إعادة توزيع الثروات ينبغى أن يضمن أن للجميع موارد كافية لممارسة قدراتهم البشرية، لكى يقوموا باختياراتهم المستقلة بشأن الأمور المهمة فى الحياة. ويسمى أندرسون هذا نظام "المساواة الديمقراطية" ـ ويضيف أنه ما إن يُعاد توزيع الموارد الكافية لضمان القدرات البشرية الأساسية، ينبغى أن لا تكون هناك قيود على المكاسب الإضافية التى يحققها الأثرياء. وبالمثل، يقول أمارتيا سِن: إن هدف العدالة ينبغى أن يكون ضمان كون الأشخاص جميعًا قادرين بالتساوى على العمل كبشر (Sen, 1992). وتورد مارتا نوسباوم قائمة بمجموعة من "القدرات الجوهرية" التى تراها أساسية للإنسان، وهى تقول: إن المجتمع العادل لا بد أن يوزِّع موارده بطريقة توفر هذه القدرات. وتتراوح قائمتها الخاصة بالقدرات الأساسية بين البقاء المادى والصحة الجسمانية والقدرة على ممارسة العقل العملي، والقدرة على بسط سيطرة ما على بيئة المرء، بما فى ذلك السيطرة السياسية (Nussbaum, 1999).

كما رأينا، فإنه قبل الموجة الحالية من الإصلاحات، كانت دولة الرفاه تستهدف تلبية الحاجات الأساسية للمواطنين، على أساس أنه لا بد أن تكون لدى الجميع الموارد اللازمة لتلبية تلك الحاجات كى يعملوا كمواطنين. وتقول النظريات القائمة على القدرات التى عرضت خطوطها العامة: إن تلبية الحاجات الأساسية ضرورية لعيش الحياة الحرة والمستقلة. وينبغى أن نلاحظ هنا أن هذا التصور للاستقلال مختلف إلى حد كبير عن تصور ليبرتاريى الملكية الذاتية مثل نوزيك. ومع ذلك فإن مفهوم الاستقلال الأكثر تعقيدًا يعرض مشاكله:

- هل يمكننا أن نحدد بوضوح القدرات الضرورية للاستقلال؟
- هل من الممكن تثبيت نقطة يمكن أن نتأكد عندها من أن ما يكفي من إعادة توزيع الثروات قد تم لضمان اتخاذ التدابير اللازمة لهذه القدرات؟
- كيف نتعامل مع مشكلة الحاجات باهظة التكلفة فى ظل ندرة الموارد؟
- هل ينبغى استهداف إعادة توزيع الثروات كلها، على سبيل المثال، فى اتجاه تحسين حالة المعاقين بشدة ممن لديهم حاجات كبيرة؟
- هل ينبغى تحديد الدعم على أساس درجة التحسين المحتملة فى القدرات البشرية التى يمكنه تعزيزها؟

على الرغم من هذه الأسئلة الصعبة، يصبح الفصل بين الحاجات والاختيارات جذابًا بشكل كبير عندما نعترف بأهمية أكبر للعوامل الهيكلية والمؤسسية التى تقيد الاختيار وتحد منه. ويقول المنظرون النسويون: إن العوامل الاقتصادية والثقافية والأيديولوجية تتضافر للحد من حرية النساء والاختيارات المستقلة لتنفيذ خططهن ومشروعاتهن فى الحياة (Okin, 1989: 4). وما زال يُفترَض أن النساء فى المجتمعات الأكثر حداثة هن مقدمات الرعاية الأساسيات للأطفال وغيرهم من المُعالين، ومتوسط دخلهن على نحو موحد أقل من دخل الرجال. وفى الوقت نفسه، تميل النساء إلى التركيز على الحملات المضادة للرفاه، وخاصةً فى الولايات المتحدة، فى صورة "ملكة الرفاه"، وهى الأم الشابة العزباء منخفضة الدخل. وكما رأينا، تتحاشى المقاربة القائمة على الحاجات معاقبة النساء والأطفال فى هذا الوضع على نتائج اختياراتهم المقيَّدة. وتقدم خطة الدخل الأساسية الليبرتارية اليسارية، على أقل تقدير، بعض الموارد لهذه المجموعة. وقد تحاول الحجج المساواتية الخاصة بالحظ والأكثر صرامةً

إرضاء الطفل باعتباره ضحية بريئة من أمه، لكن ليس من الممكن تحقيق الفصل الكامل لمصالح الأطفال المُعالين عن يقدمون لهم الرعاية.

حقيقة أنه حتى الحجج المساواتية الليبرالية لا تأخذ فى حسبانها تنشئة النساء للقيام بأدوار تقديم الرعاية فى الأسرة قد تعود إلى حقيقة أن الفلسفة السياسية الليبرالية أحالت من الناحية التاريخية الأسرة إلى "المجال الخاص" المعفى من التنظيم بواسطة المبادئ السياسية الخاصة بالعدالة (Okin, 1989; Elshtain, 1981). وتعلق سوزان أوكين قائلة: إن المصدر الأساسى لظلم النساء هو أن القانون "يعامل بصورة أو بأخرى الذين جعلتهم العادة وتمييز مكان العمل وتقسيم العمل، الذى لا يزال تقليديًا داخل الأسرة، غير متساويين بشكل كبير على أنهم متساوون" (Okin, 1989: 4). ويشير النقد النسوى إلى أن المطلوب لتحقيق العدالة يزيد على مجرد إعادة توزيع للثروات. بل إنه لا بد من تغيير المؤسسات (كالزواج والأسرة)، والأفكار والأيديولوجيات التى تدعمها، لجعل المجتمع أكثر إنصافًا، ولإعالة من هم محتاجون. لكن فى الوقت نفسه، فإنه فى العالم غير المثالى لا بد أن تعترف إعادة توزيع الثروات على أساس الاختيار بمدى تقييد الاختيارات فى واقع الأمر.

تعزيز المجتمعات من خلال إعادة توزيع الثروات

يقول بعض النسويين: إن إعادة توزيع الثروات فى شكل رفاه أمر مهم، ليس لأنه يعكس حقوق الأفراد فى العدالة، بل لأنه يجسد "أخلاقيات الرعاية" (Tronto, 1993). والنسويون الذين يعملون فى هذا التراث يقولون إنه ينبغى علينا التفكير فى العدالة ليس على أنها موازنة الحقوق الفردية، بل من ناحية الاعتراف بشبكة العلاقات الاجتماعية التى تعزز المجتمع

والمحافظة عليها. ومفهوم الفرد الذى يدعم هذه الرؤية مختلف عن المفهوم الذى يشكل معظم النظريات الليبرالية التى ناقشناها؛ فالأفراد هنا ليسوا ذواتا "متشظية" منفصلة تحركها المصلحة الذاتية، بل أعضاء بينهم اعتماد متبادل فى مجتمعات تجعلهم على ما هم عليه. ويقيم منظِّرو الأخلاقيات هذه الرؤية على الخبرة التى اكتسبتها النساء من خلال أدوارهن الاجتماعية كمقدمات رعاية، وبشكل خاص داخل الأُسَر. وتمنحهن هذه الخبرة (وليس ما يراه الفلاسفة الذكور فى الغالب من الناحية التاريخية على أنه "الطبيعة الأساسية" للنساء) ما أسمته عالمة النفس الأخلاقية كارول جيلجان "الصوت المختلف" (Gilligan, 1982)، غير الموائم لتنظيم الادعاءات المتضاربة بموجب العدالة، والمتناسب بشكل أفضل مع إعادةِ الإنتاج الاجتماعي. وعندما يصل الأمر إلى إعادة توزيع الثروات، يميل منظِّرو أخلاقيات الرعاية إلى دعم المقاربة القائمة على الحاجات التى تعكس المسئوليات المشتركة نحو رعاية أبناء مجتمعنا. ويمكن أن نشير هنا إلى أن نظرية رولز الليبرالية تعكس كذلك فكرة أن كل أفراد المجتمع يشتركون فى مصائرهم ـ وهذا هو السبب فى أن ثروة الأكثر ثراءً مربوطة بثروة الأكثر فقرًا.

البرواز (٢-٢) الضرائب وإعادة توزيع الثروات: المعايير والقيم المتضاربة

يركز النقاش الفلسفى بشأن الضرائب وإعادة توزيع الثروات على التفسيرات المختلفة لبعض المفاهيم الأساسية:

الملكية الخاصة

يقول مؤيدو إعادة توزيع الثروات - الليبراليون والمجتمعيون والنسويون - إن الملكية الخاصة ليست منفعة مطلقة، لكنها مشروعة ما دامت تدعم مبادئ العدالة أو منفعة المجتمع.

ويرى معارضو إعادة توزيع الثروات حقوق الملكية الخاصة على أنها أساسية، ومستقلة عن المسائل الخاصة بالتوزيع العادل للموارد. فالأفراد الذين اكتسبوا الأملاك بشكل عادل يفعلون بها ما يشاءون، وليست هناك أسس لاستيلاء الدولة عليها بالقوة وإعادة توزيعها على الآخرين.

ويرى الماركسيون أن الأملاك يتم إنتاجها من خلال التعاون الاجتماعي، وينبغي أن تكون ملكيتها مشتركة.

المساواة

يعتقد المؤيدون، على امتداد الطيف من الليبراليين إلى الماركسيين، أن العدالة تقتضي المساواة، سواء في المساواة الشاملة أو الموارد أو الوصول إلى الفرص.

ويقول المعارضون الليبرتاريون لإعادة توزيع الثروات: إن تسوية الموارد أو الرفاه الشامل لا يتوافق مع الحرية. ومع ذلك يزعم الليبرتاريون اليساريون أن الجميع من حقهم الحصول على نصيب متساو من موارد العالم، وأن أرباح الموارد وعائداتها ينبغي توزيعها بالتساوي على الجميع وليس على المحتاجين فحسب.

الحرية

يرى مؤيدو إعادة توزيع الثروات أن الحرية يتم التعبير عنها من خلال قدرات الأفراد على اتخاذ قرارات مستقلة، أو ممارسة قدراتهم البشرية. ولا بد من إخضاع الحق في الملكية الخاصة للحرية والاستقلال الفرديين، وبذلك تبرر إعادة توزيع الثروات إذا مكّنت الأشخاص من تحقيق هذين الأمرين.

ويقول المفكرون المجتمعيون: إن الحرية الفردية تحددها وتقيدها الروابط المجتمعية. ولا بد أن تعكس إعادة توزيع الثروات الإحساس بالالتزام والواجب الاجتماعيين المشتركين، ولا بد أن يصاحبه تعزيز المؤسسات الاجتماعية.

يؤكد الليبرتاريون على حرية الأشخاص فى أن يفعلوا ما يرغبونه بأملاكهم. ويرى نوزيك أن هذا يعنى منع الدولة من الاستحواذ على موارد شخص ما بالقوة وإعادة توزيعها على أشخاص آخرين. ويرى الليبرتاريون اليساريون أن هذا يعنى منح الجميع حصة متساوية عادلة من الموارد، والسماح لهم بإنفاقها كما يشاءون.

دور الدولة

يؤيد الليبرتاريون دولة الحد الأدنى التى سوف تحمى أمن المواطنين وتطبق العقود، لكنها لا تعيد توزيع الموارد بالقوة من بعض المواطنين على غيرهم.

ويشارك المجتمعيون فى هذه الرؤية المشكوك فيها لرفاه الدولة، لكنهم يؤكدون على دور منظمات المجتمع المدنى ومؤسساته فى إدارة إعادة توزيع الثروات.

ويرى ليبراليون آخرون أنه ينبغى على الدولة القيام بدور أكثر فاعلية فى خلق الفرص التى يحتاجها الأشخاص كى يتمتعوا بحرياتهم. ويتطلب إعادة توزيع الثروات المرتبط بالاختيار والمسئولية تنظيمًا دقيقًا بواسطة الدولة. لكن الدولة القوية ضرورية كذلك للخطط اليسارية للتوزيع على أساس الحاجة.

يدعم المفكرون المجتمعيون بصورة أكثر عمومية بعض إعادة توزيع الثروات على الأقل، على أساس أن التفاوتات المادية واسعة النطاق تنال من التماسك الاجتماعي. والجانب السيئ فى هذا هو حجتهم القائلة: إنه ينبغى إعادة تأكيد المسئولية المجتمعية باعتبارها مبرر إعادة توزيع الرفاه. وكما رأينا فى بداية هذا الفصل، يرى بعض المجتمعيين أن التركيز المبالغ فيه على الحجج الفردية القائمة على الحقوق مسئولة عن تدهور الالتزام بدولة الرفاه (Sandel, 1982, 1996). ويمكن تبرير إعادة توزيع الثروات من خلال الرفاه فقط فى حال التزام المواطنين كافةً بمصلحة عامة. ولا ينطوى علاج ذلك على التغييرات فى الطريقة التى نفكر ونتكلم بها عن السياسة فحسب، بل كذلك التغييرات فى المؤسسات التى نتوقع أن تحقق التغير الاجتماعي. وبدلاً من الدولة وبيروقراطياتها، ينبغى علينا تعزيز الدور الذى تقوم به مؤسسات المجتمع المدنى (Bellah et al., 1985; Elshtain, 1995). وقد قال المجتمعيون اليمينيون نتيجة لذلك إن المنظمات الاجتماعية ــ وبشكل خاص الدينية ــ ينبغى تكليفها بالمسئولية عن الدعم الاجتماعي. وينطوى هذا إلى حد ما على المساعدة الطوعية من خلال أعمال البر ــ من النوع نفسه الذى تصوره الليبرتاريون، وإن كان لأسباب مختلفة. ويؤكد الليبرتاريون على الحق الخاص لتقديم الإحسان، بينما يؤكد المجتمعيون على الطرق التى تسهم بها المؤسسات الخيرية فى المصلحة العامة. وكانت تلك الأفكار شديدة الأهمية فى تبرير توفير الدولة التمويل للجماعات الاجتماعية، وكما رأينا من قبل، فقد كان التغيير المشترك لسياسات الرفاه فى بلدان كثيرة هو خصخصة توفير الخدمة وتوصيلها.

خاتمة

كل المنظِّرين الذين ناقشناهم فى هذا الفصل مهمومون بالتوازن بين الملكية الخاصة والإنصاف أو العدالة. إذ يرى نوزيك أن العدالة يتم تحديدها من ناحية الملكية الخاصة؛ فما دام الأشخاص قد حصلوا على أملاكهم نتيجة للنقل الحر من مالك سابق، فهم ليسوا مجبرين على نقلها لآخرين فى حاجة إليها. ويرى المفكرون المساواتيون أن الملكية الخاصة وضع يكون له معنى فى سياق المجتمع ومبادئه المنظِّمة الخاصة بالعدالة. وبذلك لا بد من موازنة الملكية والاستحقاق بالإنصاف والتبادلية والمصلحة العامة والأهمية الجوهرية لتطوير القدرات البشرية، ومبادئ أخرى من قبيل قيمة تحمل المسئولية الفردية عن اختياراتنا. وتحدد الطريقة التى يحقق بها المنظِّرون هذا التوازن أين يتكتلون فى دعمهم لإعادة توزيع الثروات.

قد نرى كذلك النقاش بشأن الرفاه على أنه يعتمد على العلاقة بين توزيع الموارد، من ناحية، والاستقلال البشرى أو العمل الحر والموجَّه ذاتيًّا، من ناحية أخرى. ويقول بعض المنظِّرين السياسيين الذين يؤيدون إعادة توزيع الرفاه فى مواجهة الاتجاه الحالى لتقييد المنافع: إن إعادة توزيع الثروات لا تكفى لتحقيق العدالة. فإعادة توزيع الثروات الأكثر عدلاً للموارد قد تمد الأشخاص بالموارد التى يحتاجونها لتطوير أنفسهم بحرية، لكن

التغييرات الهيكلية لمؤسساتنا وقيمنا قد تكون لازمة للسماح للأشخاص بالتفكير فى أنفسهم بطريقة تمكنهم من الاستفادة بمواردهم. وتقول أيريس يانج، وهى واحدة من "المنظِّرين النقديين": إنه لا بد أن يستطيع الأشخاص ممارسة قدرتين، هما تقرير المصير والتطوير الذاتي. ويتطلب التطوير الذاتى (على أقل تقدير) موارد مادية مناسبة، بينما يعنى تقرير المصير ضرورة أن يكون الأشخاص أحرارًا فى اتخاذ قراراتهم واختيار ظروف أعمالهم. وتحول الهيمنة دون ذلك، وهذا تتم ممارسته من خلال تقييد المؤسسات والعلاقات الاجتماعية (Young, 2000). وبذلك فإنه بينما يعيد الرفاه توزيع الموارد، فإن التغيير الاجتماعى الأوسع مطلوب لمعاملة المستفيدين بالعدل والمساواة بحق. وفى الوقت نفسه، وكما رأينا فى بداية هذا الفصل، يرى معارضو الرفاه النظام نفسه على أنه مصدر للهيمنة، حيث يمنع المتلقين من أن يصبحوا مستقلين، بمعنى تولى مسئولية حياتهم. وكما هى حال الكثير من القضايا التى نواجهها فى هذا الكتاب، يتعلق النقاش بشأن إعادة توزيع الثروات، على الأقل فى جزء منه، بما هو مطلوب لكى يكون الأشخاص مستقلين.

الفصل الثالث

هل من حق ثقافات الأقليات الحصول على الاعتراف والحقوق ؟

كان أحد أهم التطورات السياسية فى الديمقراطيات الغربية قرب نهاية القرن الماضى هو ظهور جماعات الأقليات الثقافية التى تطالب بالاعتراف والحقوق. وبما أن الهجرة جعلت المجتمعات الديمقراطية تعددية ومتعددة الثقافات إلى حد بعيد، فلم تقل جماعات الأقليات العرقية والثقافية إنه لا بد من منح أعضائها الأفراد حقوقًا وحمايات متساوية فحسب، بل قالت كذلك إنه من حق الجماعات نفسها الحصول على مكانة وحقوق جماعية معترف بها. والجماعات التى تطالب بذلك شتى؛ فهى تشمل جاليات المهاجرين واللاجئين العرقية، والشعوب الأصلية، والجاليات الدينية التى تضم أعضاء من خلفيات عرقية شتى، والأقليات القومية الموجودة بدرجة من الانفصال طوال تاريخ الدولة كله، وذرية من جُلبوا إلى بلدهم على غير إرادتهم. وتغطى مطالباتهم كذلك طيفًا عريضًا؛ إذ تطالب بعض الجماعات بتضمين لغتها أو عاداتها الثقافية أو معتقداتها الدينية أو تاريخها فى الاحتفالات العامة أو المناهج الدراسية. وهى قد تصل إلى حد المطالبة بضرورة أخذ الممارسات الثقافية والمعتقدات فى الحسبان كدفاع أو لتخفيف العقوبة فى المحاكمات الجنائية. وتطالب بعض الجماعات بإعفائها من القواعد التنظيمية التى تغطى الملبس أو إغلاق المحال التجارية أيام الآحاد. وقد تطالب جماعات السكان الأصليين أو الأقليات القومية بقدر محدود من تقرير المصير والحكم الذاتي، بشأن الأراضى أو الموارد، أو بشأن قضايا سياسية تؤثر على الأقلية بشكل خاص.

على الرغم من اختلاف هذه الجماعات فهى تشترك فى الرأى القائل بأن هويات الأعضاء الأفراد تشكلها أو تؤثر فيها على نحو مهم عضويتهم غير المختارة أو المنسوبة إليهم. والطبيعة "العميقة" وغير المختارة لعضوية الجماعة هى التى تميز الجماعات الثقافية عن أنواع أخرى من الروابط القائمة على المصالح والآراء المشتركة. وكما يقول بول هيرست، فإن الجماعات الثقافية تشكل "مجتمعات المصير" وليس "جماعات الاختيار" (Hirst, 1994)، وهى تستحق أن تُعامل بشكل مختلف عن الجماعات والجمعيات التطوعية التى ينتمى إليها الأشخاص. وبسبب الصلة بين المطالب السياسية والهوية الجماعية، يُشار فى بعض الأحيان إلى تلك الحجج على أنها "سياسة الهوية".

بينما التنوع الثقافى حقيقة حياة فى معظم الديمقراطيات الحديثة، فإن عددًا قليلاً منها لديه سياسات رسمية تعترف بثقافات الأقليات. ففى أستراليا وكندا، جرى تبنى التعددية الثقافية بشكل رسمى على المستوى الفدرالى فى سبعينيات القرن العشرين، وثُبتت السياسة فى الدستور الكندى فى عام ١٩٨٢. وفى كلا البلدين، ألزمت الحكومتان نفسيهما بالاعتراف بالخلفيات الثقافية المتنوعة لمواطنيهما، وبدعم المشروعات التى تستهدف الاحتفاء علانيةً بثقافة الأقلية. وقد حذت حذوهما بعض البلدان الأوربية ، ومنها السويد وهولندا والدنمارك. ومع ذلك، فقد شهدت السنوات الأخيرة حركة ارتجاعية شعبية واسعة النطاق ضد التعددية الثقافية. ففى أستراليا، ظهر حزب الأمة الواحدة اليمينى فى تسعينيات القرن العشرين، وانتخب نوابًا للبرلمان على برنامج يهاجم الهجرة والتعددية الثقافية وحقوق السكان الأصليين. وفى كثير من الدول المتنوعة ثقافيًا، زادت الأحزاب المناهضة للهجرة من دعمها فى الفترة نفسها، حيث ازداد الضغط على الأقليات كى تنصهر وتسقط مطالبها الخاصة بالاعتراف أو الحقوق.

انطوى بعض أكثر هذه المطالب إثارة للجدل أخيرًا على حقوق أفـراد الأقليات العرقية فى الاستعاضة بالأزياء العرقية أو الدينية عن الزى الرسمى فى المدارس أو عند العمل فى المؤسسات العامة كالمـدارس والمستـشفيات وقوة الشرطة. وهذه المطالب ليست جديدة؛ ففى ستينيات القـرن العـشرين، طالب السيخ فى بريطانيا الذين توظفهم شركات الأتوبيسات بالحق فى ارتداء العمامة أثناء العمل، وحكمت الحكومة الكندية بأن يعمل السيخ أفـرادًا فـى الشرطة الراكبة الملكية الكندية دون نزع عماماتهم ولحاهم. وشملت أحـدث الحالات المهاجرين المسلمين. فبينما كانت أشهر حالة هى الحجاب فى فرنسا (انظر البرواز ٣-١)، فقد نشأت حالات مشابهة فى بلدان أوربيـة أخـرى كثيرة، وكذلك فى بريطانيا والولايات المتحدة وكندا. وتثير هـذه الحـالات قضايا حرية التعبير الديني، بل كذلك وضع الأقليات الثقافية.

نوقشت المخاوف بشأن انصهار المهاجرين الآسـيويين علانيـةً فـى بريطانيا خلال تسعينيات القرن العشرين ردًا على قضية سلمان رشدى فـى عام ١٩٨٩ (التى اعترض فيها المسلمون على التجديف ضد النبى محمد فى إحدى روايات سلمان رشدي، وهى "آيات شيطانية"). وقد أثـارت الحـالات التى تُجبَر فيها الفتيات الصغار على الزواج بما يتفق مع الممارسات الثقافية التقليدية المزعومة المزيد من النقاش العام بشأن وضـع ثقافـات الأقليـات. والواقع أن الكثير من الخلافات المتعلقة بعادات الأقليات الثقافية تتمحور حول الملبس ومعاملة الفتيات والنساء، كما يشير المنظِّرون النسويون الذين سنبحث أعمالهم فى موضع لاحق من هذا الفصل. والسياسة الرسمية فى بريطانيا هى أن الاندماج لا يعنى الانصهار، وأنه يمكن الحفاظ علـى الفـروق العرقيـة والثقافية ما لم تكن مخالفة للمصلحة العامة. وجرى توسيع ذلك بشكل كبيـر

ـ ليس بدون خلاف ـ ليشمل الأقليات الدينية. فالحكومة تمول للمدارس التى تعكس ثقافات الأقليات الدينية ووسعت ذلك أخيرًا ليشمل المدارس الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك فقد واجه الاعتراف بالفروق المقبولة قيودًا. فالحجاب موضع جدل كبير ـ سُمح للشرطيات المسلمات بارتدائه ـ لكن أشكال الزى التى تغطى كامل الجسم والوجه موضع جدل أكبر بكثير. وفى عام ٢٠٠٢، طُردت "شابينا بيجوم" وهى تلميذة فى مدرسة دنباى الثانوية، لإصرارها على ارتداء الجلباب، وهو مخالف للزى المدرسي. وبعد إجراءات الاستئناف المطولة، أيد مجلس اللوردات فى عام ٢٠٠٦، حق المدرسة فى طرد الفتاة، بناء على تحديدها للزى المدرسى الخاص بها بالتشاور التام مع قيادات الأقليات المحلية. وفى عام ٢٠٠٧، حكمت المحاكم بأنه يمكن للمدارس منع التلاميذ من ارتداء النقاب على أسس الأمن أو السلامة أو التعلم. وكذلك فى عام ٢٠٠٦، طُردت شابة مسلمة كانت تعمل مساعدة تدريس فى إحدى مدارس يوركشاير لإصرارها على ارتداء النقاب. وقد ازداد النقاش الذى أطلق ذلك شرارته بشأن ممارسات الأقليات الثقافية والدينية سخونة عندما قال الوزير جاك سترو إنه طلب من النساء المسلمات اللائى يأتين إلى مكتبه فى دائرة بلاكبرن، حيث نحو ٣٠ بالمائة من السكان مسلمون، رفع نقابهن. وقال سترو: إن تغطية الوجه يدمر العلاقات المجتمعية. وأكد رئيس الوزراء تونى بلير أن كل المهاجرين من واجبهم تبنى قيم "الديمقراطية وحكم القانون والتسامح والمعاملة المتساوية للجميع واحترام هذا البلد وميراثه المشترك"، قائلاً إنه ينبغى على المهاجرين "التكيف معه أو لا يأتون إلى هنا" (Associated Press, 2006).

البرواز (٣-) ١جدل الحجاب فى فرنسا

فى فرنسا، حيث الدفاع بشراسة عن الطابع العلمانى للحياة العامة منذ زمن بعيد، بدأت أعداد صغيرة من الفتيات المسلمات ارتداء الحجاب عند الذهاب إلى المدرسة خلال ثمانينيات القرن العشرين. واشتكى المدرسون، لكن الدولة تركت القرار بشأن حظر هذا الزى أو عدمه لكل مدرسة على حدة. إلا أنه بعد الهجمات الإرهابية فى عام ٢٠٠١، تسببت القضية فى قدر كبير من القلق بشأن الإسلام المتشدد وعدم الانصهار الواضح للمهاجرين المسلمين فى المجتمع الفرنسي. وفى عام ٢٠٠٢ حصل مرشح الرئاسة اليمينى جان مارى لوبز على تأييد ضخم فى حملته القائمة على أجندة معادية للهجرة شملت سياسات مثل حظر بناء المساجد فى فرنسا. وفى سبتمبر من عام ٢٠٠٤، طبقت فرنسا حظرًا على ارتداء كل الرموز الدينية الواضحة فى مدارس الدولة، بما فى ذلك الحجاب الإسلامي، والقلنسوة اليهودية، والصلبان المسيحية، والعمائم السيخية. وبينما أثار هذا الجدل قضايا الحرية الدينية، ركز جزء كبير من النقاش على مسائل الحقوق الثقافية:

- يقول مؤيدو الحظر: إن الأغطية الدينية تعوق حرية الحركة وتوحى بأن أجسام النساء مخجلة، وأن الفتيات والنساء ـــ إن سُمِح لهن باتخاذ قراراتهن بحرية، دون تأثير من السلطة الدينية والأبوية ـــ لن يخترن ارتداءها. فالفتيات اللائى يزعمن أنهن اخترن ارتداء الحجاب ليست لهن فى واقع الأمر حرية أخذ رغباتهن فى الحسبان. وعلاوة على ذلك فإن السماح للمواطنين المسلمين بارتداء الزى الدينى يعنى معاملتهم بشكل مختلف وإعفاءهم من القواعد العامة الموحدة. وسوف يكون أثر هذه السياسة هو تشجيع الانفصال بين المهاجرين إلى فرنسا.

- يرد المعارضون للحظر بأن الفتيات والنساء الكثيرات اللائى يخترن ارتداء الزى الدينى يصررن على أنهن يتصرفن بحرية. فافتراض أن قرار عدم الظهور بطريقة مثيرة جنسيًا فى الأماكن العامة أمر يجب قمعه يعنى افتراض أن القيم الغربية عالمية. ومنع النساء المسلمات من اتباع ما يرين أنه واجبهن الدينى يعنى ممارسة التمييز ضدهن. بل إنه سيجبرهن على التعليم الخاص، وهو ما سيزيد من اغترابهن عن المؤسسات والقيم السياسية الفرنسية، وتلك مفارقة.

فى الولايات المتحدة، نُظِر إلى قضية الزى الدينى فى المقام الأول على أنها ذات صلة بحرية التعبير، وأكدت الحكومة أن حظر الزى الدينى ينتهك حقًا أساسيًا ينبغى حمايته. فعلى سبيل المثال، تدخلت وزارة العدل الأمريكية عندما مُنعت فتاة مسلمة عمرها ١١ عامًا من ارتداء حجابها كجزء من حظر أوسع على أغطية الرأس، وغِيرت المدرسة سياستها فى النهاية. ومع ذلك فقد رفضت المحاكم طلب امرأة مسلمة فى فلوريدا تصويرها لرخصة القيادة وهى ترتدى برقعًا، على أساس أن تعريف الوجه جانب أساسى من الرخصة. وقد جرت معالجة مسألة حقوق الأقليات فى الولايات المتحدة فى الإعفاء من بنود قانونية فى عام ١٩٧٢ فى قضية محكمة يودر العليا. وهنا مُنحت طائفة آميش(١) الحق فى إعفاء أطفالها من التعليم طبقًا للمناهج الدراسية التى تضعها الولاية وتتعارض مع قيمها.

---

(١) تعيش الجماعة الأقدم من هذه الطائفة التى تضم ما بين ١٦ و١٨ ألفا فى مقاطعة لانكستر، وهى منطقة زراعية نائية استوطنها الأميشيون الأوائل فى العشرينيات من القرن الثامن عشر، وقد لجأ الكثير منهم إلى هناك هربا من الاضطهاد الدينى فى أوربا. وتنقسم الطائفة إلى عشرات التجمعات التى يعيش كل منها باستقلالية تامة وفقا لقوانينها الخاصة غير المكتوبة. وهم يؤمنون بالانعزال عن العالم الخارجى، وأية محاولات لدمجهم أو خلطهم بمجتمعات=

بينما طلبت أقليات عرقية وطوائف انفصالية مثل آميش الإعفاء من مقتضيات القانون، تؤيد مجتمعات السكان الأصليين والأقليات القومية القديمة الاعتراف الدستورى أو القانونى الرسمى بوضعهم، وبدرجات متفاوتة من الإدارة الذاتية. وفى الولايات المتحدة، لدى قبائل سكان أمريكا الأصليين سلطات حكم ذاتى شبيهة بتلك التى للولايات فى النظام الفدرالي. فهم يديرون الموارد الطبيعية وتنفيذ القانون؛ ذلك أن معظم مجتمعات سكان أمريكا الأصليين لديها نظام محاكم محلى يتعامل مع الأمور المتصلة باللوائح الداخلية. وفى كندا، هناك اعتراف رسمى بشعوب الأمم الأولى والإنويت والميتيس فى الدستور، وهى تطالب بدرجة متفاوتة من تقرير المصير والسيادة. وفى نوناڤوت، وهى المنطقة الجديدة المتمتعة بالحكم الذاتى التى تكونت فى عام ١٩٩٩، يمثل الإنويت ٨٥ بالمائة من عدد سكانها، ولها مجلسها التشريعي ومؤسساتها الإقليمية. وبالطبع ليست الأمم الأولى(١) من السكان الأصليين هى الأقليات القومية الوحيدة فى كندا؛ فمقاطعة كيبيك تطالب بالاستقلال وتقرير المصير، وقد أُجرى استفتاءان على ما إذا كان ينبغى لكيبيك أن تنفصل عن كندا أم لا. وعلى الرغم من فشل هذين

=وتعاليم أخرى باءت بالفشل. ولا تؤمن طائفة الآميش بالكهرباء واستخدامها ولا بالسيارات بل ولا النقود الحكومية الورقية إلا فى حالات طارئة. وترتدى نساؤهم الملابس التى تستر الجسم كله ماعدا الوجه والرأس، ويرتدى رجالهم ملابس وقبعات خاصة. وهم يحرمون التصوير الفوتوغرافى والموسيقى، ولا يستخدمون التليفون، ولا يشربون الخمر ولا يؤمنون بالمعاشرة الجنسية قبل الزواج. ومن يخرج على قواعدهم فهو مبتدع، وإذا كان زوجًا يحرّم على الزوجة الاقتراب منه أو الحديث معه (المترجم).

(١) يستخدم مصطلح الأمم الأولى للدلالة على الشعوب الأصلية الأمريكية الشمالية فى كندا، فيما عدا سكان الإنويت فى القطب الشمالي، والميتى وهم شعب من سكان كندا الأصليين ينحدرون من تزاوج بين الأوربيين (معظمهم من الفرنسيين) وأبناء وبنات من قبائل الكري أو الأجبواي أوالغونكوين أو السولتو أو المينومين أوالميكماك الميتيس وغيرها من الأمم الأولى. ويعود تاريخهم إلى منتصف القرن ١٧ (المترجم).

الاستفتاءين فإن التشريع الفدرالي يعترف بكيبيك باعتبارها أمة مميزة داخل كندا. والفرنسية هي لغتها الرسمية الوحيدة، والناطقون بالإنجليزية أقلية لغوية معترف بها داخل المقاطعة.

لا تتمتع الشعوب الأصلية في أستراليا بالدرجة نفسها من تقرير المصير على الرغم من أنه منذ قضية محكمة مابو العليا البارزة في عام ١٩٩٢، هناك اعتراف قانوني بحقوقهم باعتبارهم أصحاب الحق الأوائل في أرضهم تم الاعتراف به. وطالب الناشطون بالاعتراف بسكان أستراليا الأصليين باعتبارهم جماعة مميزة ثقافيًا وتاريخيًا لها حقوق أصلية في أرضهم، لكنهم حققوا نجاحًا محدودًا في سياسة التيار السائد. والوضع مختلف جدًّا بالنسبة للشعوب الأصلية في نيوزيلندا حيث شعب الماوري قوةٌ ذات بأس فاعلة في سياسة التيار السائد، كما أن الممارسات واللغة الماورية مدمجة، إلى حد ما على الأقل، في الحياة العامة في ظل سياسات "الثنائية الثقافية". ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، تعترف نيوزيلندا بمعاهدة ويتانجي التي وقعها ممثلو التاج وزعماء الماوري في عام ١٨٤٠، باعتبارها الوثيقة القانونية والسياسية الأساسية التي تقسِّم السيادة وتمنح حقوقًا محدودة في تقرير المصير والحكم الذاتي. وقد خصِّصت مقاعد منفصلة لنواب الماوري في برلمان نيوزيلندا منذ عام ١٨٦٠، وعددها في الوقت الراهن سبعة.

لا بد من رؤية هرم الاستجابات السياسية التي تبديها الدول لمطالبات الأقليات في سياق دولي وسياسي. فحقوق الأقليات الثقافية ومكانتها يحميها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الأمم المتحدة. وتنص المادة ٢٧ على ما يلي:

لا يجوز، في الدول التي توجد فيها أقليات عرقية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافته

الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائرهم أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين فى جماعتهم.

أكد المقرِّر الخاص للأمم المتحدة الرأى القائل بأن هذه المادة لا تعنى فحسب أنه لا ينبغى ممارسة التمييز ضد أفراد ثقافات الأقلية. فقد تضمنت أنه يمكن اشتراط مقاييس تمنح الحقوق لثقافات الأقلية (Capotorti, 1979). وفى النهاية تمت الموافقة على إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية فى الجمعية العامة فى عام ٢٠٠٧، حيث صوتت ضده الأمم المتحدة وأستراليا وكندا ونيوزيلندا. إذ عارضت تلك الدول الأربع منح حق تقرير المصير للشعوب الأصلية على أساس أن هذا يتعارض مع القانون الدولي، وسوف يؤدى إلى خلق طبقتين منفصلتين من المواطنين.

يتعلق الكثير من الأسئلة السياسية والفلسفية الأساسية التى تظهر فى هذه الحالات بالعلاقة بين حقوق الجماعات والأفراد، فعلى سبيل المثال:

- إلى أى حد نرى هوية الأفراد ومكانتهم على أنها تعتمد على الجماعات التى ينتمون إليها؟
- هل تتأثر الحرية الفردية أو الاستقلال بطريقة معاملة الجماعات الثقافية؟
- هل يهدد منح الحقوق الحرية الفردية، بصورة خاصة فى الحالات التى يختلف فيها الأفراد مع قيم جماعاتهم وممارساتها الثقافية أو يرفضونها؟

تثير هذه النقاشات أسئلة بشأن العلاقة بين الدولة والثقافات: هل ينبغى للدولة ـــ أو يمكنها ـــ أن تكون "محايدة على نحو حميد"، حيث لا تدعم أية جماعة ثقافية، أو تحافظ على الإنصاف بين الجماعات كافةً؟ وترتبط بذلك

القضايا الخاصة بالتماسك: هل يهدد الاعتراف والحقوق للأقليات الثقافية تماسك الدولة وسمتها المشتركة؟ قد تُرى الإجابة عن هذين السؤالين على أنها تعتمد على الأقلية الثقافية موضع البحث. إذ تساءل النقاد، على سبيل المثال، عما إذا كان ينبغى معاملة الجماعات الثقافية الأصلية، أو الأقليات القومية التاريخية على نحو مختلف، وأن تكون لها حقوق أكثر جماعية من الأقليات الأخرى، على سبيل المثال كحقوق الجاليات العرقية المهاجرة (Kymalicka, 1995). وفى كل هذه الحالات لا بد أن نسأل:

- ماذا ينبغى أن يكون مدى هذه الحقوق؟
- هل مجرد الاعتراف الرسمى بثقافات الأقليات هو المطلوب، أم أنه ينبغى منحها درجة من الحكم الذاتى أو الإدارة الذاتية كى يمكنها وضع قوانينها التى تحترم أفرادها؟

يمكننا كذلك النظر بشكل نقدى إلى العلاقة بين الاعتراف الثقافى والحقوق وقضايا العدالة الأوسع التى بحثناها فى الفصل الثاني: هل ينبغى أن نركز بدلاً من ذلك على ضمان أن أفراد الأقلية ـ وكل من هم محتاجون ـ يتلقون توزيعات أكثر إنصافاً للمنافع المادية؟ كما سنرى لاحقاً، يرى بعض النقاد المطالبات بالتعددية الثقافية على أنها صرْفاً عن قضايا الظلم وعدم المساواة الحقيقية.

يمكننا تجميع الحجج المؤيدة للاعتراف الثقافى فى ثلاث فئات أساسية

١- الاهتمام الليبرالى بالعلاقة بين العضوية الثقافية والحرية الفردية.

٢- الأسس الإمبريقية القائلة إن الأشخاص ينتمون إلى مجموعة من الجماعات الثقافية المفيدة لهم.

٣- الحجج القائمة على أسس تاريخية القائلة بأن الشعوب الأصلية نُزعت أملاكها وأخضعها الاستعمار.

يمكن كذلك تقسيم الحجج المعارضة للاعتراف الثقافى والحقوق إلى ثلاث مجموعات

١- الاهتمامات الليبرالية بالحرية الفردية (بما فى ذلك حرية الجماعات والأفراد داخل الأقليات).

٢- الحجج القائمة على الوحدة القومية والمصلحة العامة.

٣- الاهتمامات اليسارية بالعلاقة بين التعددية الثقافية والعدالة التوزيعية.

نبحث فى البداية حجة الفردية الليبرالية ضد الحقوق الثقافية للأقليات، لأن أهمية الحقوق الفردية فى المجتمعات الليبرالية الحديثة تعنى أن الافتراض غالبًا ما يكون ضد الاعتراف بالجماعيات. ونتجه بعد ذلك إلى النظريات الليبرالية وغير الليبرالية المؤيدة للحقوق الثقافية، قبل بحث مجموعة من الرؤى النقدية بتفصيل أكبر.

الحقوق الثقافية فى مقابل الحرية الفردية

أفكارنا المعاصرة بشأن التعددية الثقافية وحقوق الأقليات الثقافية لها جذورها العميقة فى تاريخ السياسة الحديثة. ففى أعقاب الإصلاح البروتستانتى شكّل ظهور تعددية المعتقدات الدينية السياق الاجتماعي الأساسى لتطور الفكر الليبرالى فى القرن السابع عشر؛ ويعد كتاب "جون لوك: A Letter Concerning Toleration" (رسالة تتعلق بالتسامح) (Locke, 1983 [1689]) تعبيرًا مبكرًا عن الرؤية الليبرالية القائلة بأنه ينبغى تمييز عمل السياسة والحكومة عن مجموعة العقائد الدينية المختلفة الموجودة فى الحياة الخاصة.

وكما سنرى، فإن فصل لوك الاهتمامات العامة عن الخاصة يشكل رغم ذلك أساس جزء كبير من الانتقاد الليبرالى المعاصر للحقوق الثقافية.

لم يقل معظم الليبراليين المحدثين: إن العضوية الثقافية والهوية غير مهمة، بل هى مسألة خاصة بالحياة الخاصة والاجتماعية لا تنظمها الدولة. ويقول "الليبراليون السياسيون" مثل جون رولز: إنه لا بد من تنظيم العمل العام للسياسة بواسطة مبادئ الإنصاف التى يمكن أن يتفق عليها الأشخاص الذين لديهم مجموعة من الرؤى الأخلاقية ــ وضمنيًا، الهويات الثقافية ــ المختلفة فى الحياة الخاصة (Rawls, 1993). وخلال تاريخ النظرية السياسية الغربية، قسَّم الفلاسفة النشاط البشرى إلى مجالات عمل منفصلة كل منها معنى بجوانب مختلفة من جوانب الحياة وله أهدافه المختلفة. ومنذ القرن السابع عشر وظهور الفكر الليبرالي، شملت هذه المجالات الخاص (مجال العمل الفردى الذى يشمل الأسرة فى الغالب) والاجتماعى (النشاط البشرى الذى يشمل آخرين لكنه ليس نشاطًا سياسيًا رسميًا)، والسياسى أو العام. والمجال الخاص هو الذى تتم فيه تنشئة الأفراد وتثاقفهم ونستمد منه إحساسنا بما هو مفيد ومهم وقيِّم أخلاقيًا فى الحياة. ويؤكد الليبراليون أن هناك فرقًا على الرغم من ذلك بين هويات الحياة الخاصة "العميقة" أو "السميكة" والذوات "الرقيقة" التى تناقش القرارات السياسية وتتخذها فى العلن.

يرتبط بعض أقوى معارضة لسياسات التعددية الثقافية بالليبرالية الليبرتارية التى تؤكد على الحرية الفردية والدولة المحدودة. ويصر الفلاسفة الذين يؤمنون بهذه الرؤية على أن منح الحقوق للجماعات سوف يعرِّض الحقوق الفردية المهمة للخطر. ومع ذلك فإن هذا لا يعنى أنهم يفترضون أن الأفراد بالضرورة أشخاص "متشظون" ومفككون ولا أهمية للثقافة لديهم. بل إنهم يقولون إن الهويات الثقافية يجب اختيارها بحرية، وأنه ينبغى رؤية

الجماعات الثقافية على أنها روابط طوعية أو جماعات اختيار مشكّلة من أفراد لهم مصالح مشتركة، وبالتالى تستحق الحماية والحقوق أكثر من الجماعات الطوعية (Kukathas, 1992: 239). ويقول تشاندران كوكاتاس إن وظيفة الدولة هى توفير الأمن للأفراد، وتوفير البيئة الآمنة التى يمكنهم فيها السعى لتحقيق مصالحهم ومنافعهم الخاصة (Kukathas, 1992). ولا ينبغى للدولة التدخل لحماية الجماعات الثقافية الموجودة والحفاظ عليها فقط باعتبارها نتاجًا للعمل الفردى الحر والولاء، وسوف تزدهر تلك الجماعات إن هى نجحت فى جذب الأتباع الأفراد؛ وينتهى كوكاتاس إلى أنها إذا لم تنجح فى ذلك فهى لا تستحق الحفاظ عليها. وعلاوة على ذلك، سوف يحابى تدخل الدولة للاعتراف بثقافات الأقليات حتمًا البعض على حساب البعض الآخر، وبذلك يجر الدولة إلى الصراعات بين الجماعات. والمثال الواضح على ذلك هو التوتر الذى يوجد أحيانًا فى بلدان كأستراليا ونيوزيلندا بين الجماعات العرقية المهاجرة والشعوب الأصلية التى تقول إن ثقافاتها جديرة بالاعتراف والحقوق (Walker, 1993/4).

ويقول مؤيدو الحقوق الثقافية: إن الحق فى الانضمام إلى الجماعات وتركها ضرورى للحرية البشرية. وأكد الفلاسفة السياسيون بشكل خاص على "حق الخروج"، حيث إنه من الواضح أن معظمنا وُلِدوا ونشأوا داخل جماعات ثقافية، ولم نختر بشكل فاعل الانضمام إليها. ويقول الليبراليون الفرديون إنه يجب أن نكون أحرارًا فى مراجعة عضويتنا، أى أنه لا بد أن نكون واعين بخياراتنا، ولا بد أن نكون أحرارًا فى ترك جماعاتنا إذا اخترنا تركها. وتقول مارتا نوسباوم عند مناقشة عضوات الجماعات الثقافية: العضوية الثقافية والمعايير والممارسات والمعتقدات التى تنبع منها يجب فقط افتراض أنها تنطبق على عضو تلك المجموعة إذا تبنت بوعى تلك الهوية "بموجب البحث

الواجب ومع وجود كل القـدرات تحـت يـدها" (Nussbaum, 1999: 46). وسوف نناقش هذا الأمر بالتفصيل فيما يلي، لكنه يثير بعض المـشكلات الأساسية:

- هل يمكننا بالفعل الخروج من الجماعات الثقافية القائمة على العنـصر أو العرقية؟

- ما المقصود بالمراجعة المهمة لعضويتنا؟

قضية يودر في الولايات المتحدة مثال جيد للصعوبات في هذا الأمر؛ فإذا استُبعِد أطفال الأقليات الثقافية من نظام التعليم الخـاص بالتيـار العـام أو مناهجه الدراسية، وجرى تعليمهم طبقًا لمعايير ثقافتهم وقيمها، هل يمكنهم تقييم ولائهم لثقافتهم ومراجعته على نحو جيد؟ وما لـم يتعـرض البـالغون لثقافات وأساليب حياة بديلة، فمن الصعب رؤية كيف يمكن أن يُقال إن لديهم معرفة كافية يمارسون بها حقهم في الخروج. وينطبق الشيء نفسه على كل الممارسات والعادات الثقافية التي قد تجعل من الـصعب علـى الأشـخاص مغادرة جماعاتهم، أو تلك التي يمكن أن تقيد خياراتهم. من الناحية العمليـة، قد يغطي هذا مجموعة عريضة من العادات التي تقيد علـى سـبيل المثـال التعليم وفرص بعض أفراد الجماعة، كالنساء. وموقف الفرديين القائل بأنـه ينبغي معاملة الجماعات الثقافية على أنها روابط طوعيـة يبـرر التـدخل الحكومي الكبير في الجماعات التي لا تسمح بحق الوجود الحقيقي. من ناحية أخرى، يعني هذا أنه لا ينبغي التمييز ضد الجماعات الثقافية إذا كانت تدعو إلى ممارسات مقيِّدة أو غير ليبرالية، ما دامت هذه الممارسات لا تقيد حرية الأفراد في الخروج.

أشار بعض الفلاسفة إلى أن بعض الروابط الطوعية هى التى تخرج من جماعات الهوية التى لديها قيمة أخلاقية حقيقية. ولا ينبغى التدخل فى حق هذه الجماعات فى تنظيم أفرادها، ما دام هناك حق فعلى للخروج منها. وتقول نانسى روزنبلوم: إن المنظمات الطوعية التى شكلت بُنى تمثيلية وإجراءات اتخاذ القرار ذات الصفة الرسمية تسمح للآراء التمثيلية بالتعبير عن مصالح الجماعة، وبذلك تتحاشى الاتهام بأن الأغلبية والجماعات ذات النفوذ غالبًا ما يُسمَح لها بتحديد هوية الأقلية (Rosenblum, 1998). وهى تقول إن جماعات الهوية يمكن كذلك أن يُعْزَى لها بسهولة الوحدة والتماسك، حيث يزعم المتحدثون الذين عينوا أنفسهم بأنفسهم بأنهم يتحدثون باسم "الصوت الكامن" للجماعة. وهى لا تشجع حياة الجماعة الفاعلة، وقد لا يسعدها رؤية نفسها على أنها جزء من "فسيفساء تعددية" تشمل جماعات ثقافية أخرى (Rosenblum, 1889: 323).

أشار النقاد المهمومون بالحرية الفردية كذلك إلى أن منح الحقوق الثقافية يمكن أن يؤدى إلى تصنيف الأفراد الذين هم أعضاء فى جماعات كثيرة، أو إقحامهم فى فئات ثابتة. ويؤيد جيريمى والدرون، على سبيل المثال، الرؤية "الكوزموبوليتانية" للذات، التى تعترف بـ"التعايش الفوضوى للمشروعات والمساعى والأفكار والصور ونتف الثقافة داخل الفرد" (Waldron, 1992, 2000). وليس للفرد المستقل خطة حياة واحدة موحدة، بل لديه هوية معقدة بها أشكال مختلفة للتعبير والتماهي. ويحذرنا والدرون من افتراض أنه لكى يكون المرء شخصًا حقيقيًا وأصيلاً فلا بد أن يكون موحدًا وأحادى التركيز. ويقول أنطونى أبياه كذلك: إن الهويات العرقية العنصرية غالبًا ما تصبح مركز اهتمام وسواسى لحياة الأشخاص، وهو ما يؤدى بهم إلى نسيان أن هوياتهم الفردية معقدة ومتعددة (Appiah, 1996: 103). وكما تذكرنا روزنبلوم، فقد تتشكل الهويات كرد فعل مضاد للجماعات التى ينتمون إليها بالقدر نفسه الذى تشكل به هذه الجماعات الهويات (Rosenblum, 1998).

حقوق الجماعات والتغير الثقافي

للاعتراف بالحقوق الثقافية أثر ليس على الحرية الفردية فحسب، بل كذلك على طبيعة الجماعات نفسها. ويوضح معارضو الحقوق أن الجماعات ليست ثابتة وغير متغيرة، بل إنها تتغير وتتطور باستمرار. وسوف تكون هناك على الدوام تعددية لمصالح الجماعات والهويات، لكن الجماعات التى تشكّل هذه التعددية سوف تتغير، وسوف تتخلف سياسات الدول التى تحاول تحديد الجماعات وتثبيتها حتمًا عن الواقع الاجتماعي. ويقول يائير تامير: إن الاعتراف الرسمى "يجمد" الجماعات فى اللحظة التاريخية، مما يخلق ممارسات ثقافية بلا زمن فى حالة دائمة من التغير، وهى نفسها يمكن أن تشكلها تجارب كالاستعمار، أو القمع الحديث، أو اعتناق المسيحية (Tamir, 1999). وبالإضافة إلى ذلك، يفترض منح الحقوق للجماعات أنها ثابتة ليس عبر الزمن فحسب، بل إن لها هويات مفردة وموحدة. ويقول الفرديون: إن الجماعات فى واقع الأمر ليست متجانسة؛ فكثيرًا ما تمزقها صراعات المصالح الخطيرة. والحقيقة أنه ليس هنا ما يبرر افتراضنا أن الأقليات الثقافية أكثر توحدًا وتجانسًا من المجتمعات التعددية الأكبر التى تشكل أجزاءً منها.

يتعرض منح الحقوق الجماعية للأقليات لمخاطرة إضفاء المشروعية وتمييز نُخب الجماعات الأفضل تعليمًا واندماجًا فى العمليات السياسية الخاصة بالتيار العام، وهى بذلك تكون أفضل قدرةً على المطالبة بالحقوق. وبالإضافة إلى تعزيز تفاضلات القوة داخل الجماعات، فهى تصعِّب على من يحاولون تغيير الثقافات من الداخل القيام بذلك. وهذه الحجة يقدمها فى بعض الأحيان النسويون الذين يقولون إن منح الحقوق الثقافية يصعِّب على النساء داخل ثقافات الأقلية تغيير العادات والممارسات التمييزية. وسوف نناقش هذا

بالتفصيل فى موضع لاحق من هذا الفصل. وفى حالــة الــزى الإســلامى الخاص بالنساء فإن الادعاء الذى يقدَّم باستمرار هو أن قادة المجتمع الذكور يطالبون النساء بارتداء أشــكال الــزى موضــع النقــاش، وأن المــسلمات محرومات من الاختيار الحر فى هذا الأمر.

الدفاع عن الحقوق الثقافية: الاستقلال ودور الثقافة فى الهوية الشخصية

تقودنا رؤية والدرون الكوزموبوليتانية الخاصة بالفرد إلى واحدة مــن أكثر الحجج المؤيدة لحماية ثقافات الأقليات شيوعًا، وهى الحجة النفعية القائلة بأنها بشكل عام تحسِّن حياة الجميع، بمن فى ذلك أفراد ثقافات الأغلبية، بأن يُتاح لهم قدر أكبر من الاختيار الثقافي. ويدافع الكثير من المؤيدين للتعدديــة الثقافية عن التنوع الثقافى باعتباره أمرًا مفيدًا للجميع. وهناك سببان فــى أن هذه المقولة لا تمثل حجة قوية لحماية ثقافات الأقليات:

١- لا يهم التنوع الثقافى أى الثقافات هو الموجود. فالثقافات الموجــودة جميعها يمكن أن تختفى بشرط أن تحل محلها ثقافات أخرى؛ وبذلك ليس هناك سبب بعينه لحماية أية ثقافة قائمة والحفاظ عليها.

٢- يمكن أن نعتمد هنا على الرد الليبرالى الفردي: إذا أراد أشــخاص من ثقافة الأغلبية الحفاظ على الفوائد التى يستمدونها من وجــود الأقلية، فسوف يدعمونها بأنفسهم، دون طلب التدخل من الدولــة. (وحتى نأخذ فى الاعتبار المنفعة التى يحققها التنوع الثقافى على مر الزمان، قد يكون تدخل الدولة لحماية الثقافات علــى المــدى القصير مبررًا).

تعتمد الحجة الأقوى المؤيدة للحماية والحقوق الثقافية علـــى مـــصلحة أفراد الأقليات. وبينما يعارض بعض الفلاســفة الــسياسيين مــنح الحقـــوق والاعتراف لثقافات الأقليات، على أساس أن فعل ذلك سوف يهــدد الحريـــة الفردية، يقول آخرون: إن الحفاظ على الجماعات الثقافية والإبقــاء عليهــا ضروريان للحرية والاستقلال الفردي. وغالبًا ما يتأثر هؤلاء الفلاسفة بعصر التنوير والاعتقاد الرومانسي بأن العضوية الثقافية تــشكل بقـــوة كينونتنـــا ومصائرنا. وهذا الفكرة وضعها الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو فـــي القـــرن السابع عشر، وفيما بعد الألماني يوهان جوتفريد هردر فى القـــرن الثـــامن عشر. وفى هذه الرؤية الرومانسية المبكرة، الثقافات القومية عميقة الجـــذور وطبيعية، فهى تشكل الهوية الفردية وتطالب بالتعبير السياسي. وقد أثرت هذه الأفكار على النزعة القومية الحديثة، وكذلك على الحجج المطالبـــة بحمايـــة ثقافات الأقلية والاعتراف بها.

يمكن وصف ارتباط الاستقلال الفردى بالثقافة بطرق عديدة. إذ يقـــول تشارلز تايلور: إن احتـــرام الـــذات الفـــردى يـــرتبط بالعـــضوية الثقافيـــة (Taylor, 1994). ويستمد الأشخاص إحساسًا مهمًا بكينونتهم من الثقافات، وإذا كانت الثقافة غير معترَف بها ولا تحظى بالاحترام بصورة عامة، فـــإن احترام الذات والكرامة الذاتيين سوف يعانيان. لذلك يقول تايلور إنه لا بد من وجود افتراض خاص بالاعتراف المتكافئ بالثقافات كافة ــ على الأقل تلـــك التى "تحرك المجتمع بأســـره خـــلال فتـــرة لا بـــأس بهـــا مـــن الـــزمن" (Taylor, 1994: 66). ويستبعد تايلور بوضوح "الوسط الثقـــافى الجزئـــي" داخل المجتمع. ولكنه ينبه إلى أن هذا افتراض فحسب. فالحكم الفعلى علـــى القيمة يأتى فقط مع المعرفة والفهم الحقيقيين، حيث ينشأ "أفق منصهر مـــن المعايير"، وهى محاولة لفهم الثقافات الأخرى بلغتها، وليس فقـــط بتطبيـــق

معايير خاصة بنا (Taylor, 1994: 70). وبالمثل، يقول أفيشاي مرجليت وجوزيف راز: إن الثقافة التى نولَد وننشأ فيها تشكِّل بؤرة الاهتمام الأساسية لتماثلنا الشخصي، ذلك أنها تقوم على الانتماء وليس الإنجاز. وإذا لم تكن ثقافة ما تحظى بالاحترام بصورة عامة، فإن الاحترام الذاتى وكرامة أفرادها يعانى كذلك (Margalit and Raz, 1990). وحذا فلاسفة آخرون حذوهما بتطبيق هذه الحجة على التماثل الثقافى مع الجنسية وتقرير المصير، حيث يقولون إن التماهى القومى هو العامل الأساسى فى بناء التضامن والالتزام المشترك بالمصلحة العامة (Miller, 1997; Tamir, 1993). ومع ذلك ينبغى الإشارة إلى أن التماهى القومى ليس متوافقًا بالضرورة مع الاعتراف بالأقليات الثقافية. وسنناقش الاعتراضات على التعددية الثقافية القائمة على أسس قومية فى موضع لاحق من هذا الفصل.

ربما كانت الحجة الأكثر تأثيرًا التى تربط الفرد بالعضوية الثقافية هى التى يقدمها ويل كيمليكا. وتقوم مقاربته على الافتراض الليبرالى الأساسى بأن "التزام الديمقراطية الليبرالية الأهم هو بحرية مواطنيها الأفراد ومساواتهم" (Kymlicka, 1995). ويقول كيمليكا: إن هناك صلة عميقة بين حرية الأفراد واستقلالهم و"الثقافات المجتمعية" التى ينتمون إليها. ومن المهم أن نمعن النظر فى تعريفه للثقافة المجتمعية، حيث إن الفروق الأساسية فى مقولته، والحجة القوية التى يقدمها لحقوق أقليات بعينها، تقوم على هذا. فالثقافة المجتمعية هى "ثقافة تمد أفرادها بأساليب حياة مهمة عبر مجال كامل من الأنشطة البشرية، بما فى ذلك الحياة الاجتماعية والتعليمية والدينية والترويحية والاقتصادية، بما يشمل المجالين العام والخاص. وغالبًا ما تكون هذه الثقافات مركزة إقليميًّا وتقوم على لغة مشتركة" (Kymlicka, 1995: 76). وتوفر الثقافات المجتمعية مركز اهتمام للأفراد ليشعروا بالتضامن، كما يقول مرجليت وراز، ولتقديم

التضحيات لبعضهم البعض (مثل التخلى عن الدخل كى تعيد دولة الرفاه توزيعه). ويجرى تشجيع المهاجرين على الاندماج فى الثقافة المجتمعية السائدة، وليس إعادة تأسيس ثقافاتهم المجتمعية فى بلدانهم الجديدة.

هذا كله يمكن أن لا يكون موضع نزاع إذا كانت كل دولة بها ثقافة مجتمعية واحدة، أو إذا كان هناك العديد منها والدولة محايدة فيما بينها ولم تؤيد أيًا منها على حساب الأخرى. ومع ذلك، فإن الدول التى تشكلت نتيجة للاستعمار وإخضاع السكان الأصليين بها ثقافات مجتمعية سائدة وأخرى خاضعة. وعلى عكس المهاجرين، لم يختر السكان الأصليون التخلى عن ثقافاتهم المجتمعية؛ كما لم تتخلَ عنها الجماعات القومية التى تجمعت معًا واتفقت على تشكيل دولة جديدة. وقد أصرت هذه الجماعات الثقافية على الاندماج فى ثقافة مجتمعية سائدة. وغالبًا ما يدافع الليبراليون الفرديون عن هذه الرؤية الخاصة بالدولة المحايدة، حيث يتخذون موقف "الإهمال الحميد" تجاه الأمور الخاصة والثقافية. ومع ذلك، فإنه كما يشير كيمليكا، لا تتخذ الحكومات موقفًا محايدًا من الثقافات، لكنها بصورة عامة تدعم ــ سرًا وعلنًا ــ الثقافة المجتمعية السائدة (Kymlicka, 1995). وتتمتع هذه الثقافات بمجموعة من المزايا: فلغتها مستخدمة، وتاريخها يُدَرَّس، وتتم ممارساتها الثقافية والدينية فى الحياة العامة. ونتيجة لذلك فإن الثقافات الاجتماعية للأقليات التى لا يُعترَف بها ولا تلقى دعمًا بالطرق نفسها محكوم عليها بالتهميش المتزايد، والاختفاء فى نهاية الأمر. ويمكننا رؤية ما يدل على ذلك فى الطريقة التى جرى بها تهميش الثقافات الأصلية وتدهور لغاتها منذ الاستيطان الأوربى فى الولايات المتحدة وكندا وأستراليا. وبحلول عام ١٩٩٠، كان ١٣ بالمائة من ٦٠ لغة أصلية يتحدثون بها فى المستوطنة الأوربية بكندا قد انقرض، وكان ٢٨ بالمائة منها معرَّضًا للخطر (حيث لا يتعلمها الأطفال). وفى أستراليا، بحلول

عام ١٩٩٠، كان ٦٤ بالمائة من اللغات الأصلية فى المستوطنة الأوربية قد انقرض، بينما كان ٣٨ بالمائة مهددًا بشكل خطير، وعملية التدهور مستمرة (McCovell and Thieberger, 2001).

وطبقًا للموقف الفردى الليبرالى المعادى للجماعية، كما رأينا، فإن هذا لا يهم؛ ذلك أنه إذا كان لا يمكن لثقافات الأقلية اجتذاب الدعم اللازم لبقائها، فليس هناك من سبب للحفاظ عليها. ومع ذلك فإنه إذا كانت هناك صلة عميقة بين الفرد والثقافة المجتمعية ـ كما يقول كيمليكا وليبراليون "ثقافيون" آخرون ـ فحينئذ سوف يعنى فقدان الثقافات ضررًا للفرد. ويصف كيمليكا طبيعة تلك الصلة من ناحية الاستقلال الفردي؛ فلكى يكون كل فرد حرًا، لا بد أن يكون قادرًا على الاختيار فيما يتعلق بالطريقة التى يعيش بها، ونوع الشخص الذى سيكونه. وتمدنا ثقافاتنا المجتمعية بخيارات نحتاجها للقيام بتلك الاختيارات، كما أنها تجعل تلك الخيارات ذات قيمة بالنسبة لنا؛ فلكى نختار بين السُبُل المختلفة فى الحياة والقدوات المختلفة التى نتبعها، لا بد أن نكون قادرين على إعطاء قيمة لخياراتنا، ونحن نستمد تلك القيم من ثقافاتنا، فى البداية على الأقل. وهكذا فإن بعض الثقافات تقدِّر بشدة التضامن والتضحية والالتزام نحو الجماعة على نحو أكبر من الاستحواذ على الثروة المادية. وتقدِّر ثقافات أخرى الجهد الفردى للنجاح. وتمدنا تقاليد ثقافاتنا ومعاييرها وسردياتها ـ الخرافات والأساطير والقصص التى نحكيها لأطفالنا ـ بالطرق التى نرى بها عالمنا ومكاننا فيه، وطرق تقييم بعض مسارات الحياة أكثر من غيرها. وإذا ما حُرِمنا من هذه التقاليد والمعايير والسرديات لأن ثقافتنا قد همشتها الثقافة المجتمعية السائدة ـ وخاصةً الثقافة ذات التكنولوجيا والإعلام وصناعة الإعلان المتقدمة والأخلاقيات الاستهلاكية ـ فلن يمكننا القيام بأنواع الاختيارات التى نحتاجها لكى نعيش حياة مستقلة.

وحتى إذا كان كيمليكا على صواب فى قوله: إن الثقافات المجتمعية تمدنا بالأدوات التى نحتاجها لكى نعيش حياة مستقلة، فهل يهم إذا كانت تلك الثقافات هى التى وُلدنا فيها أو ثقافات أخرى جاءت لتحل محلها؟ يمكن أن نقول إنه إذا كانت الثقافة السائدة تهمش ثقافة الأقلية، فحينئذ سوف تتولى الثقافة السائدة التزويد بالمعايير والأدوار والسرديات التى نحتاجها كى نشكِّل حياتنا وهوياتنا. أو ربما سينشأ الأفراد فى سياق ثقافى انتقالى بين الثقافة التقليدية والثقافة المجتمعية الغربية، أو يستمد عناصر من كلتيهما (Tomasi, 1995). وعلى الرغم من ذلك، لا يبدو أن هناك فرقًا مهمًا بين الثقافات التى يُولَد فيها المرء وتلك التى يكون عليه التكيف معها فى وقت لاحق من حياته. ويقول مرجليت وهالبرتال: إن الثقافة التى يُولِد فيها الشخص وينشأ لها دور خاص لأنها غير مختارة، وهى بذلك تشكِّل هويته (Marglit and Halbertal, 1994). كما يمكن أن نتفق كذلك مع كيمليكا على أنه من الصعب جدًا الانتقال من ثقافة مجتمعية إلى أخرى، وأن الأشخاص الذين تآكلت ثقافاتهم المجتمعية من الأرجح أن يشعروا بأنهم ممزقون بين الثقافتين، أو أنهم فريسة لثقافة شائعة سطحية ذات توجه استهلاكي، وللمخدرات والكحول. ويبحث أدب الكُتّاب الأمريكيين الأصليين مثل ن. سكوت مومادای وليزلى مارمون سيلكو ولويز إردريتش اغتراب السكان الأصليين الذين علِقوا بين ثقافاتهم المهمشة ومجتمع الأغلبية العدائي. وهؤلاء وضعهم مختلف إلى حد كبير على سبيل المثال عن الشابة البريطانية البيضاء التى تستمتع بتناول الطعام الصينى والهندي، وتستمع إلى الموسيقى الكاريبية. فهذا النوع من أسلوب الحياة ممكن داخل مجتمع ثقافى متنوع، لكنه لا ينطوى على الانتقال من مجتمع ثقافى إلى آخر. وتأسيسًا على هذه الحجة، يمكننا الدفاع عن الحقوق والمكانة خاصة، بل وكذلك تقرير مصير للجماعات الثقافية الأصلية والأقليات القومية. وهذه حقوق قومية فى المقام الأول تطالب بها "أمم داخل أمم".

بعض هذه الحقوق تمارسها بالفعل الجماعات الأصلية؛ على سبيل المثال الحق فى التعليم بلغاتها، وإدارة مواردها، وإصدار الأحكام فى النزاعات المحلية. وتقيِّد كيبيك استخدام الإنجليزية المكتوبة علنًا، وتضع جماعات الأمريكيين الأصليين والأمم الأولى الكندية قيودًا على استخدام الأرض، وخاصةً على الاستيلاء على الأرض، أو على استحقاق الأشخاص البقاء فى الجماعات (إذا تزوجوا من غير أفرادها، على سبيل المثال). ومن حق السكان الأصليين فى كندا أن تكون لهم اعتبارات ثقافية تؤخذ فى الحسبان إذا ما أدينوا فى جرائم، ويمكن أن تقدَّم لهم إجراءات عدالة تصالحية بدلاً من الأحكام بالسجن. وهناك بنود قانونية معينة فى القانون الجنائى الأسترالى تعفى السكان الأصليين (الأبورجين) الذين يتبعون القانون العرفى من المسئولية الجنائية فى أوضاع محددة بعينها. ويصف كيمليكا هذه الإجراءات بأنها "حمايات خارجية" مبرَّرة لحماية الثقافة المجتمعية للأقلية (Kymlicka, 1995).

الثقافات المجتمعية والجماعات العرقية

هذه حجة قوية مؤيدة لحقوق السكان الأصليين، لكن من المهم تذكر أنها تنطبق فقط على الثقافات المجتمعية. ويشير كيمليكا إلى أسباب عديدة لعدمِ تشكيل الجماعات المهاجرة لتلك الثقافات؛ فهى لا تميل إلى أن تكون مُركَزة إقليميًا، وهى تتطور نتيجة لقرارات واعية للتخلى عن الثقافة الأصلية. ويكون المهاجرون فى سبيلهم بالفعل إلى الانضمام إلى الثقافة المجتمعية التى جاءوا إليها. ومع ذلك فلا يعنى هذا أنه يجب عليهم التخلى عن كل ممارساتهم الثقافية وعلامات الاختلاف الخاصة بهم والانصهار فى الأغلبية. وكما يفعل كيمليكا، يمكننا التمييز بشكل مفيد بين الانصهار

والاندماج؛ إذ يمكننا القول: إن المهاجرين ـــ أو الجماعات متعددة الأعراق ـــ ينبغي عليهم الاندماج فى مجتمع التيار السائد، بينما يظلون محتفظين بجوانب ميراثهم العرقي. وعلى العكس من ذلك، يستتبع الانصهار الذوبان فى ثقافة الأغلبية. ويسمح الاندماج للأقليات العرقية بمواصلة التعبير عن ممارساتها وعاداتها الثقافية، بينما تكون عليها التزامات جديدة نحو العمليات السياسية والمؤسسات والمُثُل الخاصة بمجتمعهم المُتبَنى، وللغة التى تُنفَّذ بها ويعبَّر بها عنها (Kymlicka, 2001, ch. 8). ويمكن للمهاجرين إبداء التزامهم بذلك دون تبنى كلّ الممارسات الثقافية والعادات الخاصة بالمجتمع المُتبَنى، بينما يحتفظون بقدرتهم على التحدث بلغتهم الأصلية. ويمكننا الدفاع عن التعليم ثنائى اللغة فى ضوء هذا. وفى حالة الزي، على سبيل المثال، يمكن أن نستنتج، كما يستنتج كيمليكا، أن الرغبة فى ارتداء زى دينى عند الذهاب إلى المدرسة أو العمل فى الوظائف العامة يشير إلى رغبة فى المشاركة والاندماج فى التعليم والحياة العامين، وليس الرغبة فى البقاء منفصلين. وقد استعين بهذه الحجة لدعم حق الفتيات فى ارتداء الزى الديني، من الحجاب إلى البرقع؛ ذلك أنه إذا مُنعن من ذلك، فسوف يُجبرن على الخروج من نظام التعليم العام إلى التعليم الخاص، مع إحساسهن بالانفصال الثقافي، وربما زاد لديهن الشعور بالاغتراب. وبالمثل، الهدف من القوانين والقواعد التنظيمية التى تمنح الطلاب من الجماعات الدينية غير المسيحية إعفاءات من حضور الدروس ودخول الامتحانات فى أيام عطلاتهم الدينية هو جعل مشاركتهم فى التعليم أكثر إنصافًا ويسرًا.

يمكن تصنيف الجماعات فى معظم البلدان على أنها ثقافات مجتمعية أو جماعات متعددة الأعراق، لكن هناك بعض الاستثناءات (Kymlicka, 2001). والجماعات الدينية الانعزالية واحدة؛ ففى قضية يوندر فى الولايات المتحدة،

كانت بعض الحجج التى قدمتها طائفة آميش مشابهة لتلـك تـدعيها الأقليـات القومية أو جماعات السكان الأصليين. وعلى الرغم من أنها ليـست أقليـات قومية، فإن الانعزال التاريخى الاستثنائى والتهميش الطوعى لهذه الجماعـات يعنى أن مطالبتها بالإعفاء من الواجب المدنى مسموح بها. واللاجئون جماعة أخرى يصعب تصنيفها؛ فهم على العكس من المهاجرين لم يأتوا طوعًا إلـى موطنهم الجديد؛ ومع ذلك فإنه بمجرد وصولهم يمكن أن تكون أهدافهم الخاصة بالاندماج مشابهة لأهداف المهاجرين. والأمريكيون الأفارقة حالة أكثر تعقيدًا. فهم من الناحية التاريخية قد اتبعوا كلاً من المقاربتين الاندماجية والانفـصالية القومية، حيث طالبوا بحقوق متساوية باعتبـارهم أمـريكيين، وبـالاعتراف باعتبارهم "أمة". والكثير من مطالب الأمريكيين الأفارقـة تتعلـق بتـصحيح المظالم التاريخية، والسعى للحصول على تكافؤ الفرص. وسوف نتناول ذلـك فى الفصل التالي.

الحقوق الأصيلة لثقافات الأقليات

بحثنا حتى الآن الحجج المؤيدة للحقوق الثقافية على أسـس ليبراليـة خاصة باحترام الذات والحرية والاستقلال. وكما رأينا فقد اسـتُخدِمت تلـك الحجج للدفاع عن حقوق موسعة إلى حد كبير فى الإدارة الذاتيـة والحمايـة لبعض أنواع الأقليات الثقافية. ولكن حقيقة كون هذه الدفاعات ترتكز علـى القيم الليبرالية التى تعنى حتمًا أنه عندما تهدد الأقليات الثقافيـة تلـك القـيم الليبرالية، أو تعامل أفرادها على نحو غير ليبرالي، فهـى تلغـى حقـوقهم. ويمكن الدفاع عن الحماية الخارجية فى رأى الليبراليين، ولا يمكـن الـدفاع عن القيود الداخلية التـى تـسمح للأقليـات بالحـد مـن حريـة الأفـراد (Kymlicka, 1995: 35).

انتقد بعض الفلاسفة السياسيين هذه المقاربة على أساس أنها تفترض أن المعايير الليبرالية الغربية ينبغى تطبيقها على الثقافات الأخرى، لتحديد ما إذا كانت تستحق الدعم والحماية أم لا. وكما يقول بيكو باريك ، فإن هذا لا يتوافق مع الرأى القائل بأن الثقافة تؤدى دورًا أساسيًّا فى الحياة الإنسانية؛ ليس بالضرورة لأنها تسمح لنا بأن نكون مستقلين، بل لأننا من خلال الثقافة نفهم حياتنا و عالمنا (Prekh, 2006). والأفكار الخاصة بما هو معقول وأخلاقى ليست عالمية، كما يدعى الليبراليون، لكن الثقافة تغرسها وتنقلها. ويستتبع ذلك ضرورة الاعتراف بالثقافات ومنحها الحقوق لأن هذه الثقافات تشكل أساسًا عميقًا لإحساس البشر بالذات. والاحترام الأساسى الذى يدين بها الواحد منا للآخر يوحى باحترام أساسى لثقافة كل منا. وقد بحثنا من قبل مقولة تايلور: إن احترام الذات والعضوية الثقافية على قدر كبير من التداخل (Taylor, 1994). ومع ذلك يرفض باريك على وجه الخصوص الحجج الليبرالية المؤيدة للاعتراف بالثقافة على أساس أنها ضرورية للاستقلال الفردي. وهو يرد بأنه ليس هناك سبب لافتراض أن الاستقلال مهم لكل الأشخاص، ذلك أن أشخاصًا كثيرين يرغبون فى تقدير المعتقدات والقرارات التى يرثونها أو يستمدونها من الجماعات، وليس بحثها وتقييمها. وكثيرًا ما يرتبط أفراد الثقافات غير الليبرالية بثقافاتهم على نحو مختلف، ولا يحاولون الحكم عليها أو على الولاء لها حكمًا نقديًا.

إذا لم نربط العضوية الثقافية بالاستقلال الفردى أو ممارسة الحرية، فلن نكون مقيدين بالدفاع عن الثقافات التى تروج للاستقلال كما تفهمه الليبرالية الغربية، أو حتى تسمح به. ويرفض باريك الثنائية "الفجة" التى يستنتجها الليبراليون بين الثقافات الليبرالية وغير الليبرالية، حيث يقول بدلاً

من ذلك: إنه ينبغى احترام الجماعات الثقافية والسماح لهـا بنقـل ثقافتهـا، ما دامت لا تتعارض مع أية قيم عالمية أساسية، كاحترام الحيـاة الإنـسانية (Parekh, 2006: 110). وأية ثقافة لها الحق فى الوجود والاعتراف بها إذا كانت مهمة لأفرادها، وهى لن تبقى بلا حماية. وسوف يختلف الشكل المحدد الذى ينبغى أن يتخذه الاعتراف. ففى بعض الحالات، تشترط الجماعات عدم التدخل (كما فى حالة طائفة آميش)، وفى حالات أخرى الإعفاء من القوانين والشروط العامة (كما فى حالة الجماعات الدينية المعفاة من إغلاق المحـال فى أيام العطلات ومن قوانين الزي)، وفى بعض الحالات الدعم الإيجابى من الدولة (كما فى حالة جماعات السكان الأصليين للحفاظ على اللغة والثقافة). وعلى الرغم من ذلك فإن باريك فى نقده لـ"العالمية الزائفة" الخاصة بالأفكار الليبرالية الغربية، كالاستقلال، يقول إنه بما أن الحقوق الفردية مـا زالـت بأهمية حقوق الجماعة فى البقاء أو أكثر أهمية، فينبغـى أن يكـون لأفـراد الجماعة رأى فى اتخاذ قراراتها، وينبغى أن تكون لهم أنماط مقبولة جماعيًا للإصلاح، وينبغى أن يكونوا قادرين على الخروج من الجماعة دون خسارة لا داعى لها (Parekh, 2006).

لا تعتمد حجج أى من باريك وتايلور على تمييز محدد بـين الحقـوق التى يطالب بها السكان الأصليون أو الأقليات القومية وتلك التى تطالب بهـا الجماعات متعددة الأعراق أو الدينية. ومع ذلك لا بد من تقديم حجة خاصـة بجماعات السكان الأصليين دون الربط الليبرالى الذى يقوم به كيمليكا بـين تلك الجماعات والاستقلال الفردي. ويقول جيمس تالي: إن جماعات السكان الأصليين جماعات سياسية مميزة أُخضِعت لـ"الاستعمار الداخلي" بواسـطة ثقافة الأغلبية المجتمعية. (Tully, 1995, 2000). ويمكننا الدفاع عن حقوق الشعوب الأصلية فى السيادة على الأسس نفسها التى ندافع بها عن أية دولـة

مستقلة تهددها الآن السيطرة الإمبريالية. وينبغى الاعتراف بسيادة السكان الأصليين على الأراضى التى تحتفظ بها تلك الشعوب لنفسها، والأراضى التى تشترك فيها الجماعة الثقافية السائدة وشعب السكان الأصليين ينبغى أن تكون ذات سيطرة مشتركة. وينبغي لكل من الثقافة الأصلية وثقافة الأغلبية أن تعترف كل منهما بالأخرى باعتبارهما "كيانين متساويين يحكمان نفسيهما ومتعايشين، ويتفاوضان باستمرار على شروط السيادة المشتركة (Tully, 2000: 53). المطالبات الشبيهة بهذه يتقدم بها شعب الماورى فى نيوزيلندا الذى يؤيد بشكل كبير السيادة المشتركة على أساس معاهدة وينتانجي. ويقول البعض إن هذا يصل إلى حد الدفاع عن حقوق الشعوب الأصلية فى الانفصال عن الدولة، إلا أنه فى حالة نيوزيلندا لا يطالب أحد بهذا الحق. بل إن شعب الماورى يصر على ضرورة أن تكون السيادة مشتركة داخل حدود دولة إقليمية واحدة.

مصالح الجماعة مقابل المصلحة العامة

كما رأينا، فإن إحدى الحجج المضادة للحقوق الثقافية للأقلية هى أن تلك الحقوق تتدخل فى الحرية الفردية. ومع ذلك فإن هذه الحقوق ينبغى معارضتها على أساس أنها تهدد الالتزام المشترك بالمصلحة العامة. وقد حذر الفيلسوف النفعى جيريمى بنتام الذى عاش فى القرن التاسع عشر من "المصالح المشئومة"؛ وهى أجندات الأقليات التى هددت بالاستيلاء على الأفراد وتعميتهم عن المصالح التى يشتركون فيها مع المواطنين جميعًا (Bentham, 1824). وكان التراث "المدنى الجمهوري" الخاص بالتفكير السياسى على قدر كبير من الشك فى التنوع الداخلى المنظّم داخل المجتمعات. وكان الفيلسوف الفرنسى جان جاك روسو الذى عاش فى القرن

الثامن عشر يرى أن الفصائل أو "الروابط الجزئية" تقحم وجهة نظرها الجزئية بين المنفعة الفردية والمنفعة العامة، وهو الهدف الذى كانت ستسعى لتحقيقه لولا ذلك (Rousseau, 1973 [1762]). وكان خط التفكير الجمهورى هذا مؤثرًا إلى حد كبير فى فرنسا، وكان جزء كبير من معارضة ارتداء التلميذات الفرنسيات للحجاب لا يقوم على أنه يعرِّض حقوقهم الفردية للخطر، بل إنه يشجع التماهى مع جماعة دون قومية وليس الالتزام بالهوية الفرنسية المشتركة.

ولا يزال هناك اتجاه فى التفكير يتسم بقوة مشابهة على هذا المنوال فى الولايات المتحدة، حيث كثيرًا ما يُنظر إلى الالتزام، بشكل خاص نحو الجماعات العنصرية أو العرقية، على أنه مناقض للهوية الأمريكية المشتركة. وتقول جين إلشتين إنه فقط فى سياق الاندماج داخل كيان واحد يمكن أن يصبح التنوع مفيدًا (Elshtain, 1995). ويصبح التركيز الزائد على الحد على هوية الجماعة، التى تسميها "سياسة الانزياح"، نزعةً ظافرية جماعيةً لا يمكن فيها الاعتراف بالإنسانية بصفة عامة. وتزعم إلشتين أن التزامنا بالقيم الديمقراطية ـ بما فى ذلك المساواة والعدالة والحرية والإنصاف ـ تعتمد على اعترافنا بأننا نشترك فى هوية مشتركة مع أبناء وطننا. ويقول ديفيد ميللر كلامًا مشابهًا فى دفاعه عن القومية المدنية التى وهو أن "التعددية الثقافية الجذرية" ـ التماهى القوى مع الجماعات العرقية والثقافية ـ يشتت الانتباه عن الارتباط بالدولة. وهذه الهوية القومية المشتركة هى ما يشكِّل أساس الثقة الذى يجعل النقاش الديمقراطى بشأن المشكلات المشتركة ممكنًا (Miller, 1997). ولا تتعارض هذه المقاربات مع احترام الممارسات الثقافية المنفصلة فى السر، بل تصر على أنه لا ينبغى تأكيد الاختلاف الثقافى أو الاعتراف به رسميًا فى المجال العام. والمدارس

مؤسسات مهمة إلى حد كبير فى هذا الأمر، بسبب الدور الذى تؤديه فى تلقين الثقافة القومية، وتجميع الأشخاص من المجتمعات والخلفيات المختلفة. وبدون خبرة العمومية هذه، يخشى المنظرون الجمهوريون المدنيون من أن يصبح المجتمع "مبلقنا" ـ أى متشظيًا إلى جماعات صغيرة.

الحقوق الثقافية مقابل التوزيع المساواتي

شك الفلاسفة المساواتيون ـ الليبراليون وبشكل أوضح الاشتراكيون ـ فى دعم الدولة لثقافات الأقليات، على أساس أنها تقوّض جهد تحقيق المساواة التوزيعية. ويدافع برايان بارى عن الليبرالية المساواتية التى تقوم على المساواة والإنصاف، وافتراض أن البشر جميعًا يشتركون فى مصالح مشتركة أو "شروط التنمية الذاتية" المستنبطة من "الطبيعة البشرية العالمية" (Barry, 2001). ويقول بارى إن كل إنسان لديه الحاجات والرغبات ذاتها، وأنه ينبغى على الدولة معاملة المواطنين كافةً بالتساوى وبشكل موحد، حيث تمنحهم سلة متكافئة من الحقوق القانونية والسياسية والاجتماعية. ويعنى تكافؤ الفرص جعل هذه الحقوق المتطابقة متاحة للجميع، والواقع أنه من الأرجح أنه يعنى تشجيع الانصهار الثقافى وليس الانفصال.

اتفق النقاد الاشتراكيون على أن تركيز التعددية الثقافية على الاعتراف يصرف الانتباه عن المصدر الحقيقى للظلم؛ وهو التفاوتات الاقتصادية. وكان ماركس نفسه يشك فى الهوية والميراث الثقافيين وتأثيرهما المقيد على الحرية الإنسانية، حيث كتب قائلاً: إن "تراث كل الأجيال الميتة يجثم كالكابوس على مخ الأحياء" (Marx, 1978 [1852]). وكان ماركس وإنجلز يعتقدان أن البروليتاريا الدولية سوف تتوحد بغض النظر عن الثقافة المحلية

والاختلافات القومية، التى لا تخدم كل منها سوى مصالح الطبقة الحاكمة. ومن الناحية التاريخية، كان الماركسيون يعتبرون الانتماء الثقافى شكلاً من أشكال "الوعى الزائف" الذى يمنع العمال من إدراك مصالحهم الطبقية الحقيقية. ويوضح اليساريون الجدد أن التفاوتات الاقتصادية أصبحت أكبر فى الوقت الذى كانت فيه الأقليات تثور مطالبةً بالاعتراف الثقافي. وهم يقولون إن المطالب الثقافية صرفت الانتباه عن التفاوتات المتزايدة فى الثروة، وصعَّبت تشكيل التحالفات عبر الجماعات (Gitlin, 1995). ويقول عالم الاجتماع جيتلين إن التعددية الثقافية تؤكد الفروق بين الأشخاص، بدلاً من إنسانيتهم المشتركة، وتصرف الانتباه عن التضامن اللازم للمطالبة ببرامج الدعم لإعادة توزيع الثروات المتكافئة. وفى مقاربة أكثر تدرجًا للقضية، تقول المنظِّرة النقدية نانسى فريزر: إن العدالة تقتضى إعادة توزيع الثروات والاعتراف ــ ذلك أن الاعتراف الثقافى لا يمكن أن يكون هدفًا فى حد ذاته دون إعادة توزيع الثروات الأكثر إنصافًا للموارد المالية (Fraser, 1995). وتتفق أيريس يانج على أن الاعتراف الثقافى اللازم لتقرير المصير الفردى يجب أن يكون مصحوبًا بتغييرات هيكلية فى إعادة توزيع الموارد للسماح للتطوير الذاتى (Young, 2000).

الحقوق الثقافية مقابل المساواة النوعية

يتطور النقد الأخير لحقوق ثقافات الأقليات التى نبحثها والاعتراف بها من النقد الأول، من المقولات الفردية الليبرالية بأن الحقوق الثقافية غير متوافقة مع الحرية الفردية. وهو يتناول الحالة الصعبة الخاصة بالأقليات الثقافية التى لا تعترف بالحقوق الليبرالية ولا تقر الممارسات الليبرالية التى

تحترم الحرية الفردية والاستقلال. وقد أثار النسويون هذه القضية فى حالة الجماعات التى تميز، من الناحية الديمقراطية الليبرالية الغربية، ضد النساء. وتقول سوزان أوكين إن التوتر القائم بين حقوق النساء ومحاولة حرمانهن من الحقوق التى لهن فيها ضمانات قانونية أو دستورية فى المجتمع الأوسع – على سبيل المثال الحق فى التعليم أو الزواج بحرية أو السماح لهن بالتنقل أو التعبير عن أنفسهن بحرية. وينبغى الإشارة إلى أنه فى الكثير من تلك الحالات، يقول معظم المنظرين الذين ناقشناهم ممن يدافعون عن حقوق الأقليات الثقافية، ومنهم كيمليكا وباريك، إن تلك الحقوق لا ينبغى الاستعانة بها فيما يتعلق برغبات الأعضاء.

لكن أوكين تقول إن هناك كذلك حالات كثيرة تكون فيها الجماعات الثقافية ليبرالية فى الظاهر لكنها تفرق فى واقع الأمر ضد النساء. وكما هى حال النقاد الآخرين الذين بحثناهم، فهى توضح أن الثقافات ليست متجانسة، وغالبًا ما تدخل الجماعات داخل الأقليات فى صراعات لتحديد ما تعنيه ثقافة الأقلية نفسها وما تقتضيه. ومن السهل التغاضى عن الطريقة التى يفرض بها الرجال التعريفات الثقافية والتنظيم على النساء، لأن معظم ذلك التمييز يحدث فى المجال الخاص، بناءً على الرؤية العامة. وهنا تتشكل هويات الأشخاص على نحو مهم بواسطة الجماعات الثقافية بالطرق التى وصفها الليبراليون؛ وهنا تُنقل هذه المعايير والأدوار والسرديات إلى الصغار. ومع ذلك فإنه فى المجال الخاص غالبًا ما تُعامَل النساء كأعضاء من الدرجة الثانية فى ثقافتهن. وتوضح أوكين أن مجال الحياة الشخصية والجنسية والإنجابية مهمة بشكل كبير فى ثقافات كثيرة وهى مجال يخضع لتنظيم لا بأس به من ناحية التوقعات الثقافية والممارسات التى جرى تطبيعها. وقضايا الزواج وحضانة الأطفال وتقسيم العمل والميراث هى بؤرة الكثير من الاختلافات الثقافية،

وبسبب الدور المحورى للنساء فى هذه القضايا، سوف يؤثر تنظيمها على نحو قوى جدًا على النساء.

بناءً على هذه الحجة، قد نرى الكثير من مطالب الأقليات الثقافية بحقوق الجماعة على أنها، فى واقع الأمر، مطالبات بالقدرة على ممارسة السيطرة على الأعضاء النساء. والحالات التى يستشهد فيها الأشخاص المتهمون بالجرائم بعاداتهم الثقافية على سبيل الدفاع، أو لتخفيف الحكم الصادر ضدهم، مثال جيد هنا (Philips, 2003; Renteln, 2004). ويوضح الفلاسفة النسويون مثل أوكين وآن فيلبس أن تلك الحالات كثيرًا ما تشمل على مكانة النساء والأطفال ومعاملتهم. وقد استعان بـ"الدفاع الثقافي" الكثير من الجماعات العرقية فى الولايات المتحدة، وكان ذلك فى الغالب للتقليل من شأن الجريمة (والحكم) بالنسبة للمدَّعى عليه المتهم بضرب النساء أو قتلهن فى حالات الخيانة الجنسية، بل كذلك فى الحالة (People v. Kimura) التى قتلت فيها أم يابانية أطفالها وحاولت الانتحار بعد أن علمت أن زوجها كان يخونها. والمعتقد الثقافى الذى أستعين به هنا كان رفض زوجها أن يجعل زوجها حياتها وحياة أطفالهما بلا قيمة. وقد استعان رجل من الهمونج اللاوسيين فى الولايات المتحدة بالدفاع الثقافى فى قضية (People v. Kong Pheng Moua) لتبرير ممارسة "خطف العروس" بعد اتهامه بارتكاب الخطف والاغتصاب. وقد ثبت أنه مذنب فى جريمة أقل هى حبس شخص بغير وجه حق وحُكِم عليه بالسجن ١٢٠ يومًا وغرامة ألف دولار. واستعان مهاجر صينى إلى نيويورك به بعد ضربه زوجته حتى الموت بمطرقة بعد اكتشافه أنه اخانته (People v. Kong Pheng Moua). وهنا قَبِلَ القاضي أن الرجل "دُفِعَ إلى العنف"، وأُدين بالقتل من الدرجة الثانية (اتهام أقل بقتل النفس) وحُكِم عليه بالمراقبة لمدة خمس سنوات.

في بريطانيا، تمت الموافقة على تشريع يمنع زواج القاصرات الإجباري. وعلى الرغم من ذلك، ما زال الدفاع يُثار لتخفيف خطورة الأذى على أساس الطريقة التي سوف يُرى بها في ثقافة المدعى عليه في وطنه الأصلي. وشملت واحدة من تلك القضايا رجلاً بريطانيًّا وُلِد في باكستان قتل أخت زوجته لأنها رفضت زواجًا رُتِّب لها عندما كانت طفلة، وبدأت علاقة عاطفية مع رجل متزوج. وعند إعادة محاكمته، بعد الاستئناف، اتُهِم الرجل بالقتل الخطأ على أساس الاستفزاز، لأن سلوك الضحية كان صادمًا إلى حد كبير لمعتقداته الثقافية. وقد خفف القاضي الحكم الأصلي من المؤبد إلى ست سنوات ونصف السنة (Phillips, 2003).

قد نعارض قرارات كهذه، مثلما تعارضها أوكين، على أساس أنها تضر الحقوق الفردية والمساواة الخاصة بالنساء ذوات الصلة. لكن يمكن كذلك أن نركز على رأي الثقافة التي توحي بها. فغالبًا ما يزعم منتقدو الدفاع الثقافي أن العادات الثقافية في الوطن الأصلي لا تبرر العنف موضوع الاتهام. وربما يكون هناك جدل داخلي كبير بشأن الممارسات الثقافية، وقد يعتمد "الدفاع" على تفسير سائد. وعلاوة على ذلك، وكما توضح فيليبس، هناك خطر كبير في السماح بالدفاع الثقافي عندما تكون ذوات الصلة طفلات ولا يمكنهن تقديم رؤية بديلة لما قد تقتضيه ثقافتهن وتستتبعه.

انتُقِدت أوكين بشدة لمحاولتها الحكم على الثقافات الأخرى والطرق التي تعامِل بها النساء. ويزعم المنتقدون أنها تخطئ بتطبيقها المعايير الغربية الخاصة بما هو مقبول، في إطار ما يُشار إليه في الغالب على أنه "إمبريالية ثقافية". وبذلك تفوتها الطرق المعينة التي تُخْضِع بها الثقافة الغربية النساء وتتحكم فيهن، ولا تلاحظ المعنى الذي لدى الطقوس الثقافية غير الغربية

للنساء فى تلك الأقليات. وهى تفترض أن قيم الحرية والاستقلال الغربية، التى تُفَسَّر بالطرق الغربية، لا بد من تطبيقها على الجميع على المستوى العالمي. ومن المفارقة أن هذا مشابه لنقد كيمليكا، وإن كان دفاعه عن ثقافات الأقليات أحد أهدافها. ويختلف مدى تمحيصهما ثقافات الأقليات من أجل الممارسات الليبرالية، حيث تركز أوكين على المجال الخاص؛ لكنهما يتفقان على أنه ينبغى الاعتراف بالثقافة فقط إذا شجعت الحرية والاستقلال.

خاتمة

من المرجح أن تكون مطالب ثقافات الأقليات ملمحًا متواصلاً للمشهد السياسى فى الديمقراطيات الغربية فى ظل التعددية العرقية المتزايدة لسكانها. وفى أستراليا، على سبيل المثال، سجل تعداد ٢٠٠١، أن ١٦ بالمائة من السكان يتحدثون لغة غير الإنجليزية فى البيت — وهى زيادة مقدارها ٨ بالمائة عما كانت عليه الحال فى عام ١٩٩٦. وأظهر تعداد ٢٠٠١ فى كندا أن ١٣,٤ بالمائة من السكان عرَّفوا أنفسهم بأنهم "أقليات مرئية" (مع استبعاد شعوب الأبورجين) — مقارنة بـ ٤,٧ بالمائة فى عام ١٩٨١. وفى نيوزيلندا، أظهر تعداد ٢٠٠٦ أن شعب الماورى زاد بمقدار ٧,٤ بالمائة منذ ٢٠٠١، وأن نسبة الأوربيين فى السكان انخفضت من ٨٣ بالمائة إلى ٨٠ بالمائة. وزادت الجماعات العرقية الآسيوية بنسبة إجمالية قدرها ٥٠ بالمائة. وفى بريطانيا، حيث يوجد تجانس أكبر، أظهر تعداد ٢٠٠١، على الرغم من ذلك أن السكان البيض من غير الأقليات هبط من ٩٤,٣ بالمائة فى عام ١٩٩١ إلى ٩٢,١ بالمائة.

برواز (٣-٢) الاعتراف بثقافات الأقليات

المعايير والقيم المتضاربة

يتركز النقاش الدائر حول الاعتراف بثقافات الأقليات حول بعض المعايير الأساسية، وهى الاستقلال والحرية والمساواة والمنفعة العامة، لكن الطرق التى تُتَرجَم بها هذه الأمور تؤدى إلى نتائج مختلفة جدًّا:

الاستقلال والحرية

يقول الفلاسفة الليبراليون متعددو الثقافات الذين يدعمون الاعتراف بثقافات الأقليات: إن عضوية الجماعات الثقافية ذات أثر عميق على الهوية الفردية. ويتطلب الاستقلال القيام باختيارات، وتسمح لنا الحرية بالقيام بها. ويزعم المؤيدون أن ثقافاتنا ضرورية لتزويدها بالخيارات التي نختار منها. وبما أن ثقافة الأغلبية معترف بها وتحظى بالتأييد، وإن كان ذلك ضمنيًا، فلا بد كذلك من دعم ثقافات الأقليات كي يعمل أفرادها باستقلال وحرية.

ويرى المؤيدون الليبرتاريون للحقوق الثقافية الأفراد على أنهم أكثر تميزًا من جماعاتهم الثقافية. ولا بد من منح الأشخاص حرية الخروج من جماعاتهم أو التغيير من الداخل. وكلا الأمرين يُحتَمل أن يكون أصعب من اعتراف الدولة رسميًا بالجماعات الثقافية. وهذا مهم إلى حد كبير للنقاد النسويين الذين يقولون إن النساء مقموعات في الثقافة الأبوية.

المساواة

يقول مؤيدو الحقوق الثقافية: إن معاملة الأشخاص بالتساوي لا تعني معاملتهم وكأنهم متشابهون. ولأن الدولة، رسميًا أو على نحو غير رسمي، تدعم الأغلبية والثقافة السائدة، فإن رفض الاعتراف بالأقليات يعني أن أفرادها يعاملون بلا مساواة. ويسمح الاعتراف بالأقليات بوصول أكثر تكافؤًا للثقافة. ويرى الليبراليون أن هذا يعني تكافؤ الفرص والاستقلال.

يزعم المعارضون أن الاعتراف بالأقليات الثقافية والسماح بممارسات ثقافية محددة يعني معاملة الأفراد على نحو مختلف، ويخلق طبقتين من المواطنين. وهم يؤكدون أنه لكي تعامل الدولة المواطنين كافة بالتساوي، لا بد من معاملتهم بالطريقة نفسها.

المنفعة العامة

يقول مؤيدو الحقوق الثقافية: إن من المفارقة أن يساعد الاعتراف بالاختلافات الثقافية للأشخاص على التماسك الاجتماعي. ذلك أنه إذا أمكن لأفراد ثقافات الأقليات التعبير عن اختلافاتهم الثقافية علناً، فسيكون من الأرجح المشاركة في مبادئ المصلحة العامة وعملياتها ومؤسساتها ودعمها.

يرد المعارضون الجمهوريون والمجتمعيون بأن تشجيع التعبير العام عن الاختلاف الثقافي يشجع الإحساس بالاختلاف والانفصال المعاديين للمواطنة المشتركة.

كما رأينا، يمكن الدفاع عن حقوق ثقافات الأقليات والاعتراف بها على أسس مختلفة إلى حد كبير. فالاختلافات بين الحجج الليبرالية القائمة على الحرية والاستقلال، والحقوق الثقافية الأكثر عمومية القائمة على الانتماء أو التوحد، قد تظهر فقط عند بحث الممارسات الثقافية اللاليبرالية. بل إنه حتى الحجج اللاليبرالية على نحو واضح، كحجة باريك، تقوم على افتراض أن العضوية الثقافية منفعة للفرد. وبالمثل فإن معارضة الحقوق الثقافية تعتمد بشكل أعم على المخاوف الليبرالية بشأن الطرق التى قد يقيِّد الاعتراف بالجماعيات وحمايتها الحرية الفردية. ومع ذلك فهناك ما يدل على أن هذا ربما يتغير فى سياق ما بعد الحادى عشر من سبتمبر، حيث بات يُنظر إلى الأمن القومى والأمان العام على أنها يتساويان مع الحقوق الفردية. وبما أن القلق العام بشأن تهديد الإرهاب من الجماعات الدينية الأصولية داخل المجتمع يزداد، ومعه التعددية العرقية والثقافية، فمن المرجح أن يصبح الاهتمام بالتشظى الاجتماعى وأهمية الالتزام بالمصلحة العامة أقوى.

الفصل الرابع

هل التمييـز الإيجابى منصف؟

يغطى التمييز الإيجابى مجموعة موضع خلاف من البرامج المقـصود بها إفادة الجماعات المحرومة؛ من الإعلان عن الوظائف للنساء أو الأقليات التى غالبًا ما لا يتقدمن لها، وتسهيل مشروعات التدريب للأقليات، ودراسـة العنصر باعتباره عاملاً فى القبول بالجامعات أو التوظيف، وتحديد حصص لتوظيف الجماعات الأقل تمثيلاً أو ترشيحها. وعلى عكـس إعـادة توزيـع الثروة والحقوق الثقافية التى بحثناها فى الفصول الـسابقة، يـشير التمييـز الإيجابى إلى سياسات محددة المقصود بها خدمة أهداف خاصة بكـل حالـة قومية. ولا تشير بعض البلدان إلى تلك السياسات بشكل محدد على أنها تمييز إيجابي، وهذا المصطلح موضع خلاف إلى حد كبير فى الولايـات المتحـدة التى ذاع استعماله فيها لأول مرة. ففى عام ١٩٦١، وبهدف القـضاء علـى التمييز فى التوظيف بواسطة الحكومة الفدرالية الأمريكية، أنشأ الرئيس جون كنيدى لجنة فرص التوظيف المتكافئة، وأصدر أمرًا تنفيذيًا بتوجيه الأعمـال التابعة للدولة لاتباع "التمييز الإيجابى لضمان توظيف المتقـدمين للحـصول على وظائف، ومعاملة الموظفين أثناء توظيفهم بغض النظر عن عنـصرهم أو عقيدتهم أو لونهم أو أصلهم القومي". ومنذ ذلك الحـين وضـعت بلـدان أخرى سياسات قُصِد بها تقديم مساعدة خاصة للأقليات المحرومة والنساء.

ظهر التمييز الإيجابى فى الولايات المتحدة استجابة لحركـة الحقـوق المدنية، وهو يتداخل بشكل أساسى مع تاريخ أمريكا من العبوديـة والعـزل

العنصري. وقد أصبح جزءًا من سياسة الحكومة الفدرالية مع قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤، الذى حظر التمييز على أساس الجنس والعنصر واللون والعرق والدين. ويستحق بيان الرئيس جونسون الاقتباس بالكامل، ذلك أنه يفسر الأساس المنطقى لتطبيق التمييز الإيجابى – الذى يضع العنصر فى حسبانه بشكل رسمى – لتحقيق المساواة:

إنكم لا تزيلون آثار جراح قرون بقولكم: "الآن أنتم أحرار فى الذهاب إلى حيث تشاءون، وعمل ما تودون، واختيار القادة الذين ترتضون." إنكم لا تأخذون رجلاً كان مكبلاً بالسلاسل لسنوات، وتحررونه، وتضعونه على خط بداية السباق، قائلين له "أنت حر فى المنافسة مع الآخرين جميعًا"، وتظلون تعتقدون بأمانة أنكم منصفون تمامًا. وبذلك فإنه لا يكفي أن تفتحوا بوابات الفرص. إذ لا بد أن تكون لدى مواطنينا كافةً القدرة على اجتياز تلك البوابات. وهذه هى المرحلة التالية والأكثر أهمية فى معركة الحقوق المدنية. فنحن لا نسعى إلى الحرية فحسب وإنما الفرص كذلك – ليس المساواة القانونية فحسب وإنما القدرة البشرية – ليس المساواة باعتبارها حقًا ونظريةً فحسب بل المساواة باعتبارها حقيقة ونتيجة. (Johnson, 1965).

ينص قانون الحقوق المدنية والأوامر التنفيذية الرئاسية اللاحقة على التمييز الإيجابى للقضاء على التمييز، وضمان تكافؤ الفرص، وتوفير الإعانة التعويضية لمن أضرهم التمييز. وقد فُسِّر ذلك على أنه يغطى مجموعة عريضة من الإجراءات، وفى أوائل سبعينيات القرن العشرين بدأت إدارة نيكسون حث أصحاب الأعمال على وضع أهداف تتعلق بتوظيف الأقلية. ومنذ ذلك الحين يشكو المنتقدون من أن التمييز الإيجابى لم يكن يطبَّق لضمان الفرص المتكافئة فى التوظيف والتعليم فحسب، بل كذلك لتبرير المعاملة التفاضلية القائمة على العنصر، على عكس بنود قانون الحقوق

المدنية. فقد اختاروا الأفضليات فى التوظيف بالنسبة للأقليات الأقل تـأهيلاً والحصص القائمة على العنصر فى التوظيف والجامعات. وفى عـام ١٩٧٨ فى قضية: (Regents of the University of California v. Bakke) قالت المحكمة العليا: إنه بناءً على سوء تمثيل الأقليات فى المهن، يمكن للجامعات استعمال الأفضلية العنصرية فى قرارات القبول كإجراء تصحيحي. ومع ذلك رفضت المحكمة حصص الأقليات الصارمة ونصت على ضرورة خـضوع العملية لــ"التمحيص الصارم". وفى حالة التمييز الإيجابي، كان هذا يعنى أن تلك الإجراءات يمكن تبريرها فقط إذا كان المقصود بها على نحو دقيق هـو تحقيق المساواة العنصرية، وكانت بالإضافة إلى ذلك الوسيلة الأقـل تقييـدًا لتحقيق المساواة العنصرية فى الحالة موضع البحث.

يعتمد جزء كبير من المناقشة الأكاديمية للتمييز الإيجابى فى الولايات المتحدة على تفسير الدستور الأمريكى ــ وبشكل خاص التعديل الرابع عشر الذى عُمِل به بعد الحرب الأهلية الأمريكية، ويـضمن الحمايـة المتكافئـة للمواطنين كافةً فى ظل القانون. ولن نبحث دستورية التمييز الإيجـابى فـى الولايات المتحدة فى هذا الفصل، بل القضايا الفلسفية الأوسع التى تثيرها هذه السياسات. ويظهر الكثير من تلك القضايا فى بعض قرارات المحكمة العليـا الرئيسية (انظر البرواز ٤-١).

يسمح قانون المملكة المتحدة بالإجراءات المقصود بها زيادة احتمـال توظيف أفراد الأقليات العرقية والعنصرية والنساء وتشجيعه، لكـن ليـست الأفضلية فى التوظيف على أساس العنصر أو النوع. ويحظر قانون العلاقات العنصرية لعام ١٩٧٦، التمييز على أساس العنصر، فيما عدا ظروف خاصة يكون مطلوبًا فيها توفير أفراد جماعات عنصرية بعينها لخدمات أو منـشآت لتلبية حاجاتها الخاصة. ويسمح القانون بشكل خاص بالاسـتهداف المباشـر

للتدريب والتعليم والمصالح لاحتياجات أقليات بعينها. ويشترط (تعديل) قانون العلاقات العنصرية لعام ٢٠٠٠، قيام السلطات العامة، بما فى ذلك الجامعات، بمراعاة الحاجة إلى تعزيز تكافؤ الفرص والعلاقات العنصرية الطيبة. وبالمثل يحدد قانون التمييز الجنسى لعام ١٩٧٥، التمييز على أساس النوع. وهو يحظر "التمييز الإيجابي" لمصلحة النساء، مع "استثناءات محدودة" تسمح بالتمييز فى التدريب والتوظيف لمصلحة أى من الرجال أو النساء فى المهن التى يمثل أى نوع منهما سيئًا. ويشير القانون إلى تلك الاستثناءات مثل "التمييز الإيجابي" وليس التمييز العكسي؛ ذلك أن الفرق هو أن التمييز الإيجابى القوى (positive discrimination) ينطوى على التمييز ضد الرجال لمصلحة النساء، بينما التمييز الإيجابى (positive action) يعنى إدخال إجراءات تضمن قدرة النساء على منافسة الرجال على نحو أكثر تكافؤا. وسنناقش هذه الاختلافات بتفصيل أكبر فى القسم التالي. وقد ردت حكومة بلير العمالية على القلاقل العنصرية المتزايدة فى بريطانيا بتشجيع التمييز الإيجابى فى التوظيف فى عدد من المجالات منها قوات الشرطة. ومع ذلك فقد ثبت صعوبة تنفيذ ذلك.

برواز ٤-١ قضايا جامعة ميشيجان

فى عام ٢٠٠٣، أصدرت المحكمة العليا الأمريكية حكميها فى قضيتين تتصلان باستخدام العنصر فى القبول بجامعة ميشيجان ـ أحدهما من أجل دخول طالب فى مرحلة البكالوريوس الجامعة، والأخرى من أجل كلية الحقوق (Gratz v. Bollinger و Grutter v. Bollinger). وحكمت المحكمة بأن كلية الحقوق كان لديها ما يبرر استخدام الأفضلية العنصرية فى القبول بغرض ضمان تسجيل "الكتلة الحرجة" لطلاب الأقلية. وكان ذلك مهمًا لتحقيق فوائد التنوع لمجموع طلاب كلية الحقوق، وتعزيز=

=الاندماج من خلال ضمان تمثيل الأقليات فى الجيل التالى من المهنيين والقادة. وعلى الرغم من ذلك فقد ألغت المحكمة استخدام الجامعة للعنصر فى قبول الطلاب فى مرحلة البكالوريوس لأنه يعطى أفضلية آلية للعنصر، بدلاً من بحث حالة كل طالب على حدة.

- قال مؤيدو سياسات الجامعة: إن أفراد الأقليات العنصرية ما زالوا يعانون لأنهم ينتمون إلى جماعات عانت من التمييز فى الماضي. ويؤثر هذا على ثقتهم بأنفسهم وحصولهم على الموارد والفرص. وبينما يقع ظلم بسيط على المتقدمين الذين يفقدون أماكن بسبب العنصر، فإن هؤلاء المتقدمين ما زالوا يستفيدون من عضويتهم فى الأغلبية.

- أكد المؤيدون أنه لا يمكن أن يُقال إن متقدمًا له الحق فى مكان بالجامعة. ويجب أن يضع المجتمع ككل المعايير المناسبة لقبول الطلاب، مع الأخذ فى الاعتبار الأهداف الأخلاقية لهذا التنوع.

- وأخيرًا ــ وليس آخرًا ــ سوف يؤدى الوجود المتزايد للأقليات فى الجامعات إلى فهم أفضل بين الجماعات العنصرية، وإلى تضامن اجتماعى أقوى.

- قال المنتقدون: إن الجامعات استخدمت العنصر فى الماضى لاستبعاد بعض جماعات المتقدمين، وتصل الأفضليات الآن إلى حد المعاملة غير المتكافئة المستمرة. وهؤلاء الذين يفقدون أماكن لمصلحة متقدمى الأقلية الأقل تأهلاً ليسوا مذنبين فى حد ذاتهم فيما يتعلق بالتمييز الخاطئ، ولذلك لا ينبغى أن يتحملوا عبء التعويض.

- وعلاوة على ذلك، يحق للطلاب الأفضل تأهلاً افتراض أن لهم الحق في مكان بسبب مؤهلاتهم.

- وأخيرًا، قال المنتقدون: إنه إذا كان العنصر يُعتد به عند الالتحاق، فسوف يتم قبول طلاب أقل تأهلاً لن يكونوا قادرين على النجاح في الجامعة، وبالتالي يزداد الإضرار بثقتهم في أنفسهم. وعلاوة على ذلك، سوف تزداد العنصرية نتيجة لاستياء الطلاب البيض الأفضل تأهلاً الذين فشلوا في الحصول على أماكن، وإحساسًا بالتفوق بين الطلاب البيض تجاه زملائهم المكافحين من الأقلية.

اتبعت البلدان الأوروبية مقاربة اتسمت بالحرص نحو التمييز الإيجابي، ذلك أنها تقصره منذ فترة على البرامج المقصود بها تعزيز تكافؤ الفرص للنساء، وخصوصًا في توفير خدمات رعاية الأطفال والبنود المقصود بها السماح للنساء بالموازنة بين الأسرة والعمل. وفي قضية (Marschall) لعام ١٩٩٧، أيدت محكمة العدل الأوروبية برامج القطاع العام التي تستهدف النساء. ولم يحدث إلا أخيرًا أن أدت التعددية العرقية المتزايدة للكثير من الدول الأوروبية وظهور التوترات العنصرية والفشل المتصورَّ للاندماج ببعضها، كالمملكة المتحدة، إلى بحث توسيع برامج التمييز الإيجابي لتشمل الأقليات العرقية. وعُدِّلت معاهدة أمستردام في عام ١٩٩٩، للسماح بالتمييز الإيجابي في مجال المساواة النوعية، وأخيرًا أصدر الاتحاد الأوروبي توجيهات تسمح للدول الأعضاء ببحث التمييز الإيجابي مقابل أشكال التمييز كافةً. وعلى سبيل المثال، كانت فرنسا في العادة تتبع مقاربة أقوى استيعابًا وتتسم بـ"عمى الألوان" نحو التنوع العرقي كما ناقشناه في الفصل الثالث. إلا أنه في عام ٢٠٠٤، وقعت شركات فرنسية عديدة على "ميثاق التنوع" الذي يلزمها باتخاذ إجراءات ضد التمييز العرقي في مكان العمل. وبعد أعمال

الشعب فى عام ٢٠٠٥، اعترف وزير الداخلية (وهو الآن الرئيس) نيكولا ساركوزى بأن المسلمين لم يكونوا يُعاملون بمساواة فى فرنسا، ودعا إلى إدخال سياسة التمييز الإيجابي.

وفى كندا ونيوزيلندا، سمح تشريع حقوق الإنسان بمد التمييز الإيجابى إلى ما وراء النوع (الجندر). ففى كندا، وفر "ميثاق الحقوق والحرية" (١٩٨٢) الحماية الدستورية من التمييز، لكنه يعفى بشكل خاص القوانين والبرامج المقصود بها التغلب على الحرمان الذى يعانيه الأشخاص بسبب العنصر أو العرق أو الجنس أو الدين أو اللون أو العمر أو الإعاقة. ويهدف قانون مساواة التوظيف الفدرالى لعام ١٩٨٦، إلى ضمان أن هذه الجماعات ممثلة فى مكان العمل. وفسرت المحاكم الكندية التشريع الفدرالى على أن المقصود به هو ضمان ليس المساواة الشكلية فحسب، بل كذلك المساواة الفعلية، وبحث آثار التمييز الشامل.

فى نيوزيلندا، يحظر قانون حقوق الإنسان لعام ١٩٩٣، التمييز على أساس العنصر والعرق والجنس (إلى جانب عوامل أخرى). وعلى الرغم من ذلك فهو يعفى بشكل خاص البنود المقصود بها ضمان مساواة الجماعات المحرومة، كمشروعات التدريب للمساعدة فى إجراءات التوظيف. وقد أدت العلاقة المسيَّسة بين حكومة نيوزيلندا وشعب الماوري، وهم السكان الأصليون فى البلاد، إلى جدل عام كبير بشأن مشروعية الإجراءات الخاصة المقصود بها ضمان مساواة الماوري. ودعا الحزب الوطنى المحافظ أخيرًا إلى وقف برامج التمييز الإيجابى التى تستهدف الماوري، على أساس أن هذه البرامج داعمة وتثير الشقاق الاجتماعي. وقد جرى تغيير مركز اهتمام بعض البرامج كى تستهدف الحاجة الاقتصادية وليس العنصر. وكما سنرى فى موضع لاحق فى هذا الفصل، يمكن دعم المطالبة بضرورة استهداف التمييز الإيجابى للحاجة الاقتصادية وليس عضوية الجماعات على أسس إمبريقية وفلسفية.

جرى تبنى الحصص وبرامج التوظيف التفاضيلية وغيرها من إجراءات التمييز فى بلدان ذات أقليات كبيرة وتاريخ من الاستغلال والصراع العنصريين. فقد أعطت السياسة الاقتصادية الجديدة فى ماليزيا التى وضعت فى عام ١٩٦٩، الأفضلية فى الوظائف والأعمال التجارية والجامعات لشعب الملايو العرقي، على حساب السكان الصينيين والهنود. وفى الهند، "التمييز الحمائي" لطوائف وقبائل محددة مطروح فى الدستور. وهناك حصص فى الوظائف الحكومية والتوظيف والتعليم محجوزة لأفراد طوائف وقبائل محددة.

تثير المجموعة العريضة من سياسات التمييز الإيجابى التى ظهرت فى بلدان مختلفة، والجدل الذى أثارته، بعض الأسئلة الأساسية. وينركز أهم هذه الأسئلة حول معنى المساواة:

- هل تعنى معاملة الأشخاص بالتساوى أن يُعاملوا بالطريقة نفسها؟
- هل ينبغى تبرير الحاجات المختلفة المعاملة المختلفة، كى تتحقق نتيجة مساواتية؟
- ومن بين الأسئلة موضع البحث الأخرى:
- هل نستحق مواهبنا وما تمكننا منه فى المجتمع؟
- ما الذى يعد عيبًا وينبغى أن تصلحه الحكومة؟
- هل إلحاق الضرر باحترام الذات والثقة بأهمية التمتع بموارد مادية أقل؟
- هل التنوع ضرورى للمجتمع الجيد؟
- هل ينبغى أن تعكس نخبنا ومؤسساتنا الأنماط الديموجرافية فى المجتمع؟

لكى نبحث ذلك، سوف نحدد أولاً بعض فئات سياسات التمييز الإيجابى الأساسية، ثم الحجج الفلسفية المؤيدة والمعارضة. ويجرى جزء كبير من النقاش الفلسفى حول التمييز الإيجابى فى الولايات المتحدة، ومعظم الفلاسفة الذين يُناقش عملهم هنا أمريكيون – إلا أن المبادئ التى يناقشونها تنطبق على هذه السياسات على نحو أكثر اتساعًا.

التمييز الإيجابى الضعيف والقوي

يمكننا تحديد نوعين أساسيين من التمييز الإيجابى (Pojman, 1992). سياسات التمييز الإيجابى "الضعيف" الأولى المقصود بها فى الأساس هو إزالة الحواجز غير العادلة أمام المساواة والفرص. ويشمل ذلك عادةً إزالة كل معايير الاختيار المجحفة، والإعلان بجرأة عن وظائف للأقليات والنوع (الجندر) لا تنطبق عليها عادةً، وفى حالة التعليم الجامعي، عن منح خاصة للجماعات المحرومة التى ما كانت لتتمكن من الالتحاق بالجامعة لولا ذلك. وتقع هذه السياسات ضمن فئة "التمييز الإيجابي". وينطوى التمييز الإيجابى "القوي" على خطوات أكثر فاعلية للقضاء على آثار الظلم القديم، وقد يشمل المعاملة التفاضلية فى التوظيف أو التعليم لمرشحى الأقليات ذوى المؤهلات الأقل، حيث يشترط التمثيل فى الوظائف أو المؤسسات بما يتناسب مع التركيبة العرقية للسكان بشكل أوسع، ومع الحصص (Beckwith, 1999). ومن المهم الإشارة إلى أنه بينما قد ينطوى التمييز الإيجابى القوى على اختيار مرشحى الأقليات أو المرشحات الإناث ذوى المؤهلات المشابهة (لكنها غير مساوية)، لا تسمح برامج التمييز الإيجابى فى أوربا والولايات المتحدة ومعظم البلدان الأخرى بتعيين الموظفين غير المؤهلين، بغض النظر عن عنصرهم أو عرقهم أو نوعهم. ومن الصعب تصنيف بعض الإجراءات؛ معاملة العضوية فى

جماعة كانت تخضع فى السابق للتمييز أو سوء التمثيل على أنها وقت إضافي، عندما تكون لدى المرشحين مؤهلات متساوية تقريبًا لوظيفة ما أو مكان ما، تعتبر فى بعض الأحيان تمييزًا إيجابيًا ضعيفًا. ومع ذلك يشك بعض المنتقدين فى الطريقة التى تطبَّق بها هذه السياسة، ويقولون إن العوامل الأخرى، كالطبقة أو درجة المشقة التى يعيشها المتقدمون، يمكن استغلالها كذلك لاتخاذ القرار النهائي. ويشير هذا بدوره إلى أنه يعمل كتمييز إيجابى قوي. (كان ذلك قرار محكمة الاستئناف الأمريكية فى قضية:.Piscataway، لعام ١٩٩٧ التى اعتبرت استخدام العنصر وقتًا إضافيًا (١٩٩٦)).

يهدف نوعا التمييز الإيجابى إلى القضاء على التمييز الظالم والحد من المظالم التى تعانى منها الأقليات والنساء. إلا أن الفرق الأساسى بينهما يكمن فيما يُقصَد مساواته. ويركز التمييز الإيجابى الضعيف على تكافؤ الفرص والعمليات، بين تهدف النسخة القوية، بالإضافة إلى ذلك، إلى تحقيق النتائج الأكثر مساواةً للجماعات المحرومة. ويقول المؤيدون للتمييز الإيجابى القوى إنه ينطوى على الاهتمام بالأسباب الأعمق للظلم، والنتائج الاجتماعية للظلم التى قد تستمر، حتى وإن تحقق تكافؤ الفرص الشكلي. وهناك فروق مهمة أخرى؛ فالتمييز الإيجابى الضعيف يفترض أن كل العوائق، المباشرة وغير المباشرة، تنبغى إزالتها كى يمكن للأشخاص ممارسة مواهبهم الطبيعية بحرية (Goldman, 1976). وسوف يعنى ذلك، على سبيل المثال، حظر القواعد التنظيمية التى تمنع النساء من التقدم للوظائف والحصول عليها، بل سيعنى كذلك ضمان توفير الحمامات للنساء، بل ومن المحتمل كذلك توفير رعاية الأطفال. ويمكن أن تشمل كذلك إعلانًا خاصًا يستهدف النساء إذا كن لا يملن إلى التقدم للحصول على فرص عمل فى هذه المنطقة. وبالطبع فبما أنه لدى الأفراد قدرات وأفضليات مختلفة، فلا تستهدف هذه السياسات ضمان تمثيل الجماعات كافةً بالتساوى فى الوظائف أو الجامعات (وإن كان من الممكن حدوث ذلك).

وعلى العكس من ذلك، لا يؤمن دعاة التمييز الإيجابى القوى بأن الأشخاص يستحقون بالضرورة مواهبهم وقدراتهم، كما أنه لا يحق لهم بالضرورة الحصول على أى منصب أو مكانة بسببها. وهم يقولون إن ضرورة وقف التمييز وآثاره أهم من مطالبة الفرد بوظيفة بعينها على أساس قدراته أو مهاراته. ومن الناحية العملية، قد يعنى هذا أن تمنح الشركات أو المؤسسات أفضليات للمتقدمات من النساء لوظيفة ما، حتى وإن كن أقل تأهلاً من الرجال، إلى أن تصبح نسبة كبيرة ـ إن لم تكن النصف ـ من العاملين نساءً.

يشارك معظم المفكرين السياسيين المعاصرين الذين ناقشناهم هنا الإجماع العام فى الديمقراطيات الليبرالية فى أن برامج العمل الإيجابى الضعيف المقصود بها تشجيع وتعزيز تكافؤ الفرص مبررة فى عمومها. وكما سنرى، هناك اختلافات فى الرأى بشأن درجة تبرير تدخل الدولة لإحداث ذلك. والتمييز الإيجابى القوى - الذى نشير إليها هنا كذلك بـ"المعاملة التفاضلية" ـ هو ما يجتذب أكبر قدر من الجدل. ويقول منتقدوه إنه يضر الأغراض المساواتية نفسها المقصود به تحقيقها. إلا أن سياسات التمييز الإيجابى الضعيف طبقًا لمؤيديها تكون فاعلة فقط فى التعامل مع الحالات التى يكون فيها أى تمييز واضح على السطح. وعندما يكون التمييز وعدم المساواة غائرين فى البُنى الاجتماعية والاقتصادية، والمواقف الاجتماعية والثقافية، ستكون هناك حاجة إلى إجراءات أكثر راديكالية.

الحجة المؤيدة: العدالة والإنصاف

يمكن تقسيم الحجج المؤيدة للتمييز الإيجابى إلى فئات أخلاقية وعواقبية. وطبقًا للحجج الأخلاقية، فالتمييز الإيجابى يكون منصفًا وعادلاً

كعلاج للظلم الذى وقع من قبل. ويقـول المـدافعون عنـه إن الأفـضليات الجماعية ليس هى نفسها التمييز الجماعي، ولا بد أن نأخـذ فـى اعتبارنـا السياق الأوسع الذى تطبَّق فيه الأفضليات العنصرية والنوعية. وبالإضـافة إلى ذلك، لا تشمل الأفضليات الجماعية الإنصاف، لأنه ليس لـدى الأفـراد استحقاق آلى فى أية فوائد بعينها نتيجة لمواهبهم وقدراتهم الطبيعية. ومهمـة المجتمع هى توزيع الفوائد بناءً على معايير معقولة ومبررة بـصفة عامـة، وسعيًا وراء تحقيق أهداف اجتماعية أوسـع. وطبقًـا للـدفاعات العواقبيـة والنفعية، للعمل الإيجابى آثار إيجابية، وهو ما يعـزز عدالـة الـسياسة أو يتجاوز أى ظلم قد تنطوى عليه.

الحجة الأساسية المؤيدة للتمييز الإيجابى هى تلك التى عرضها الرئيس الأمريكى جونسون فى عام ١٩٦٥: مجرد إزالة الحاجز القانونى من أمـام التقدم لن يمكن فى حد ذاته الأشخاص المحرومين تاريخيًّـا مـن المنافـسة بالتساوي. ولكى يحقق تكافؤ الفرص الحقيقي، لا بد من المساعدة الإضـافية والتشجيع والدعم، وكذلك معالجة المظالم التى تراكمت فى المواقف الـشائعة والنظام الاجتماعى والاقتصادي. ويؤكد مؤيدو بـرامج كـل مـن التمييـز الإيجابى القوى والضعيف أنها مبررة، لأنها تستهدف تغييـر البُنـى، لا أن تكون عادلة فى كل حالة مفردة.

وردًا على ما قد يؤكده النقد الأكثر شيوعًا للتمييز الإيجـابي، يؤكـد المدافعون عنه أن المعاملة التفاضلية للأقليات ليست مـساوية مـن الناحيـة الأخلاقية للتمييز ضدها، ولا تضر الحقوق الفردية بشكل خطير. ولا بد لنـا من الاهتمام بهذه البرامج فى سياقها الاجتماعية الأوسـع. ويقـول رونالـد دوركين: إن "أشكال التمييز الحميدة" تنتهك الحق الفردى الأساسى الـذى لا تنتهكه معظم برامج المعاملة التفاضلية: حق كل مواطن فى أن يُعامَل بشكل

متساو بما يستحقه من اهتمام واحترام (Dworkin, 2000: 405). ولا يعكس التمييز الإيجابى التحيز ضد البيض أو الرجال، ولا يثبِّت عدم مساواتهم كما يفعل التمييز. ويقترح ريتشارد ڤاسرشتروم دفاعًا مشابهًا لبرامج المعاملة التفاضلية كالحصص: كان التمييز ضد الأشخاص الملونين "جزءًا من عالم اجتماعى أكبر حافظ بشكل منتظم على شبكة من المؤسسات التى ركزت السلطة والمصالح على نحو غير مبرر فى أيدى الأفراد الذكور البيض، وأوكل للسود والنساء وظائف دنيا فى المجتمع" (Wasserstrom, 1997). وفى هذه المناسبة لا تثبِّت الحصص التى تؤيد الأقليات وظائفهم، أو تضيف إلى نصيبهم غير المتناسب بالفعل من الموارد.

العقبة الكبرى بالنسبة للمدافعين عن التمييز الإيجابى هو الادعاء بأن هؤلاء المؤهلين أفضل من غيرهم لهم الحق فى وظائفتهم أو منصبهم ويقدم مؤيدو التمييز الإيجابى حجة معقدة بشأن الجزاء (الاستحقاق) وملكية المنافع والموارد. أولاً: إنهم يوضحون أننا لا نستحق من الناحية الأخلاقية مواهبنا وقدراتنا الطبيعية. ويقول جون رولز موضحًا: "يبدو أن إحدى النقاط الثابتة فى أحكامنا المدروسة هى أنه ليس هناك من يستحق مكانه فى توزيع الهبات المحلية على نحو يزيد على استحقاق شخص لنقطة انطلاقه فى المجتمع. وتأكيد أن شخصًا ما يستحق الشخصية العليا التى تمكنه من بذل الجهد لتنمية قدراته إشكالى بالقدر نفسه؛ ذلك أن شخصيته تعتمد إلى حد كبير على الظروف العائلية والاجتماعية التى لا فضل له فيها" (Rawls, 1961). وهكذا، لا يمكن أن يُقال إننا نستحق أى شيء ما عدا ما اتفق عليه الجميع فى نظام عادل للتوزيع. ويؤمن رولز وغيره من الليبراليين المساواتيين بالرأى القائل بأنه يحق للجميع المطالبة بالمنافع والموارد والفوائد الأولية التى ينتجونها، ذلك أنه فى المجتمع وحده، باعتباره مشروعًا طوعيًّا للتعاون

العادل، يمكن توليد هذه الفوائد وإنتاجها وجعلها ذات قيمة. وليست العلاقة بين المواهب الطبيعية والدخول والوظائف أو الأماكن في الجامعات علاقة طبيعية ــ بل إنها نتاج الاتفاق الاجتماعي ويمكن تغييرها أو تعديلها لتحقيق أهداف اجتماعية أخرى. وفى خطة رولز، يسمح هذا للأطراف المتعاقدة بالاتفاق على مبادئه الخاصة بالعدالة (انظر الفصل الثاني) وعلى أهداف من قبيل التمثيل المتساوى للأقليات.

أوضح بعض النقاد كذلك أن تقييم المؤهلات ليس بالأمر السهل. ويقول دوركين: إنه فى حالة القبول بالجامعات يكون المؤهل مسألة وعد بالتطلع للأمام (Dworkin, 2000). ذلك أن هدف الجامعات هو إلى حد ما تقدم المعرفة الذى قد يرى الإنجاز العلمى العالى فى المدرسة مؤشرًا جيدًا على النجاح فى المستقبل. (على الرغم من أنه يمكننا هنا إضافة أن مجموعة من الصفات لا بد منها لصنع طبيب جيد، على سبيل المثال، فإن بعضها له علاقة أكبر بالشخصية أو الطابع أكثر منه بالقدرة العلمية). لكن دوركين يضيف، أن الجامعات تستهدف كذلك تحسين الحياة الجماعية لجماعاتها والدولة ــ لجعلها أكثر عدالة وأمنًا. وعندما يقيِّم السباق وغيره من مؤشرات التنوع وعد التطلع للأمام الخاص بالمرشحين الذين لديهم أهداف فى أذهانهم، من الممكن اعتبارها مؤشرات ذات صلة بالأمر. وسوف نبحث ذلك بتفصيل أكبر عندما نتحول إلى الحجج العواقبية المؤيدة للتمييز الإيجابى فى موضع لاحق من هذا القسم.

هناك مصاعب تكمن فى الدفاع عن التمييز الإيجابى من وجهة نظر الحقوق الفردية. ويعتمد دوركين (شأنه شأن غيره من الليبراليين) على النظرية الليبرالية القائمة على الحقوق للدفاع عن ادعائه أنه ليس هناك فرد يستحق، أو يخوَّل له، الالتحاق بالجامعة. وتفترض هذه الرؤية النظرية أن

الأفراد حاملى أو حائزى حقوق منفصلون ومميزون. وعلى العكس من ذلك، فالأفراد فى الرؤية المجتمعية مغروسون فى جماعاتهم وشبكات العلاقات الاجتماعية الخاصة بهم ـ تلك العلاقات التى تشكلهم وتجعلهم على ما هم عليه. ويوضح الفيلسوف المجتمعى مايكل ساندر أن دوركين يتخلى عن مطالب الفرد ذى المواهب والإمكانيات، "الذى يحق له" الحصول على الفوائد، لمصلحة المجتمع الذى يجب أن يحدد أهدافه ومعاييره الخاصة بالفوائد والمواقف (Sandel, 1982). ومع ذلك لا توفر الحجة القائمة على الحقوق أية أسس لبيان كيفية تحديد أهداف المجتمع أو تقييمها، كما يقول ساندل. ويُجبَر مؤيدو الحجة القائمة على الحقوق على اللجوء إلى الحجج النفعية التى يرفضونها، كما سنبين فى موضع لاحق من هذا الفصل. ويقول ساندل: إن هناك حجة أقوى يمكن تقديمها لتأييد سياسات من قبيل التمييز الإيجابي، وهى تقتضى من الأفراد التضحية بتوقعاتهم المستقبلية من أجل السعى المشترك، إذا قبلنا أن الأشخاص "مشاركون فى هوية مشتركة" (Sandel, 1982).

ما إن يثبت مؤيدو التمييز الإيجابى أن هؤلاء الذين لديهم مواهب وقدرات طبيعية لا يستحقون الوظائف والمناصب حتى يجب عليهم بيان أن السياسة رد مشروع على الظلم. وتقول جوديث جارفيس طومسون إنه حتى إذا كان من الممكن ألا يؤثر المستفيدون من التمييز الإيجابى بأنفسهم على التمييز، فإن ضرر التمييز حديث على نحو يكفى للتأثير على الأمريكيين الأفارقة الشباب والنساء (Thomson, 1973). وليس الأمر مجرد كون الأمريكيين الأفارقة الشباب "لم يُمنحوا تلك الفرصة المتكافئة نفسها فى الفوائد التي يولدها ما يملكه المجتمع، وليس هناك إصرار قوى على أن تكون للذكور البيض فحسب، بل هو عدم إشعارهم حتى وقت قريب بأن لهم حقاً فيها"

(Thomson, 1972: 381). وحتى إذا لم يكونوا هم أنفسهم قد قلَّلت أهميتهم، فهم يعانون من نقص الثقة فى النفس واحترام الذات نتيجة للطريقة التى يُعامَل بها الأمريكيون الأفارقة والنساء الأخريات. ويؤثر هذا على إحساسهم بما يمكنهم تحقيقه، والطريقة التى يختارون بها تطوير مهاراتهم وقدراتهم.

من الناحية المثالية، يقول طومسون ــ ويقره فى ذلك غيره من مؤيدى التمييز الإيجابى ــ إن الخطأ الذى تعانى منه الأقليات نتيجة لعضويتها فى جماعات تُعامَل بشكل ظالم ينبغى علاجه دون إلحاق ضرر بأى فرد ــ لكى يشارك المجتمع ككل فى عبء تصحيح سوء المعاملة القديم. ويتفق مع هذا بعض معارضى المعاملة التفاضلية، ويؤيدون برامج التمييز الإيجابى الضعيف من قبيل خطط التدريب والمنح الدراسية لضمان تكافؤ الفرص. وكما رأينا، يؤيد اليساريون إعادة توزيع الثروات الأكثر عدلاً للثروة على الأشد فقرًا. ومع ذلك يشير طومسون إلى أن الوظائف المهنية طريقة ممتازة لإصلاح الضرر. وما يفتقده المتلقى ويرغب فيه هو العضوية المتكافئة فى المجتمع واحترام الذات. وتحقق الوظيفة ذلك أفضل من إعانة الرفاه. ولا تعنى الأفضلية فى التوظيف والتعليم أن عبء التحسين يقع على كاهل المرشح الأبيض الذى فاتته فرصة الوظيفة أو المكان فى الجامعة بسبب الأفضليات. وعلى الرغم من ذلك يقر مؤيدو التمييز الإيجابى بأنه بينما قد لا يكون هؤلاء المرشحون قد مارسوا التمييز ضد الآخرين بأنفسهم، فقد استفادوا من نظام التمييز التاريخى بسبب عنصرهم أو جنسهم.

وقبل أن نتجه إلى الحجج العواقبية المؤيدة للتمييز الإيجابي، سوف نبحث الدفاع الليبرتاري. فكما رأينا، يتعارض الموقف الليبرتاري، الذى يؤكد على الحرية الفردية ودولة الحد الأدنى، فى الأغلب مع التمييز الإيجابى لأنه ينطوى على تدخل الدولة فى القرارات التجارية والتعاقدية. إلا أنه كما رأينا

فى الفصل الثاني، يقول نوزيك: إن الملكية ونقل الأملاك مشروعان فقط إذا كانا يقومان على سلسلة غير مقطوعة من النقل المشروع، بداية من الاستحواذ الأول. فإذا كانت الأملاك قد جرى نقلها على نحو ظالم فى أية نقطة من العملية التاريخية، فإن تدخل الدولة يكون مبررًا لإصلاح الظلم. وقد ننظر إلى التمييز الإيجابى على أنه شكل من التصحيح، كما يقول أندرو ڤالز فى حالة الأمريكيين الأفارقة (Valls, 1999). والمقصود بالتصحيح هو تحسين وضع من كانوا سيصبحون أفضل حالاً لو لم يقع الظلم، وقد يمكن التركيز بشكل مشروع ليس فقط على من وقع ضدهم التمييز بشكل أكثر مباشرة، بل كذلك على أى ممن عانوا نتيجة للنقل الجائر. لكن التصحيح اشتُهِر بأنه يصعب تطبيقه؛ إذ كيف يمكننا تحديد ما حدث لو لم يحدث النقل الظالم؟ ويعقِّد هذا الأمر الكثير من الظروف التى تتدخل بين الظلم التاريخى والحاضر. وعلاوة على ذلك، يفترض التصحيح ببساطة أن الظلم يمكن تصحيحه. وقد نستنتج أن التمييز الإيجابى يدمج مطالبة أقوى، ليس فقط بتصحيح الأخطاء السابقة، بل كذلك بتعويض من يعانون منها كجماعة. وأخيرًا، تنبغى ملاحظة أن الرؤية الليبرتارية ترفض أى افتراض بأن التصحيح سيؤدى بالضرورة إلى نتيجة مساواتية اليوم.

الحجة المؤيدة: النتائج الإيجابية

تعتمد الحجج العواقبية أو النفعية المؤيدة للتمييز الإيجابى على الادعاءات الخاصة بآثار السياسات التى لا بد من تقييمها بالنظر إلى حقائق حالات بعينها. وهى تعكس المقاربة النفعية للسياسة، التى تقيِّم بناءً عليها السياسات والمبادئ من ناحية الرفاه الاجتماعى الذى تحققه فحسب. وهى مهمة بشكل خاص، حيث يقر العديد من الفلاسفة السياسيين أن تلك البرامج

قد تنطوى على عبء ما صغير يتحمله من يُحرَمون من الوظائف أو الأماكن، لكن هذا الظلم تفوقه المنفعة الاجتماعية الشاملة التى يحققها التمييز الإيجابى (Nagel, 1973; Thomson, 1973). ويقدم كل مؤيدى التمييز الإيجابي، ضعيفًا كان أم قويًا، حجتهم، بشكل جزئى على الأقل، على أساس النتائج الإيجابية للسياسة، بالنسبة للمستفيدين وبالنسبة للمجتمع الأوسع. وتتصل الحجج العواقبية على نحو خاص بالحالات التى لم تكن الجماعات المستهدفة بالضرورة خاضعة لظلم تاريخى طويل، لكنها تعانى على الرغم من ذلك من الظلم الاجتماعى والاقتصادي، على سبيل المثال المهاجرون الآسيويون والمسلمون الجدد فى المملكة المتحدة وأوربا.

ليست مزايا التمييز الإيجابى للمستفيدين ملموسة فحسب؛ إذ يقول بيتر سنجر، الذى يعتمد على الموقف النفعي، إنه من المرجح أن تنتج التفاوتات بين أعداد الجماعات المختلفة مشاعر التفوق والدونية. ويؤدى هذا إلى مشاعر اليأس على جانب أفراد الأقلية، إذ يشعرون بأنه لا يمكنهم عمل أى شيء بشأن عنصرهم أو نوعهم (Singer, 1993). وقد أشار النسويون منذ الفيلسوف البريطانى جون ستيوارت ميل الذى عاش فى القرن التاسع عشر وحتى الآن إلى الطرق التى جرت بها تنشئة النساء كى يرين أنهن عاجزات، بسبب أدوارهن البيولوجية والاجتماعية فى الأسرة، عن التوظيف المهنى وغير مناسبات له (Mill, 1989b [1869]; Okin, 1989). والتمييز الإيجابى مطلوب للتغلب على هذه الدورة المؤبدة لنفسها من تقدير الذات والإنجاز المتدنى والتفاوت المفروض (Singer, 1993). ومن المهم أن نتذكر فى هذا المقام، عند موازنة هذا الآثار الإيجابية بالكفاءة، أن سياسات المعاملة التفاضلية لا تمنح وظائف أو أماكن للمرشحين غير المؤهلين. ويقر مؤيدو التمييز الإيجابى بأن المستوى الأدنى من التأهيل مطلوب للقيام بمتطلبات الوظيفة الأساسية، أو للمشاركة بشكل مفيد فى مؤسسة كالجامعة. وأظهرت

دراسة حديثة أجراها رئيسان سابقان لجامعتى هارفارد وبرنستون لآثار ثلاثين عامًا من التمييز الإيجابى فى الجامعات الأمريكية أن الخريجين الأمريكيين الأفارقة المقبولين فى المؤسسات ذائعة الصيت فى ظل التمييز الإيجابى أيدت هذه السياسة، وكان من الأرجح أن يمضوا إلى حياة مهنية ناجحة، محققين دخولاً أكبر من نظرائهم الذين لم يحصلوا على ميزة التمييز الإيجابى (Bowen and Bok, 1998).

قد ندعى أن للتمييز الإيجابى عواقب إيجابية لغير المستفيدين لأنه يعزز التنوع، ومن الأفضل للأشخاص العاملين ومن هم فى الجامعة أن يكونوا على اتصال مع الآخرين المختلفين عنهم. وهو يأتى برؤى وتجارب وآراء جديدة، ويشجع التعليم والأفكار الجديدة. وتعتمد هذه الحجة على الرأى الليبرالى القائل بأن تنوع الآراء مهم اجتماعيًا بغض النظر على مدى صحة الآراء المختلفة ــ وهو المبدأ الذى وضعه ميل فى القرن التاسع عشر (Mill, 1989b [1859]). ومع ذلك فإنه كما أشار المنتقدون، ليست الجماعات التى يستهدفها التمييز الإيجابى ــ الأقليات والنساء اللائى كان يُمارَس التمييز ضدهن على مر التاريخ ــ ليست مصادر التنوع أو أشكاله الوحيدة. وقد نقول إن تنوع الأيديولوجيا أو الرأى هو ما ينبغى تمثيله؛ إذ يقول بعض منتقدى التمييز الإيجابى (بسخرية) إنه سيكون من الأفضل تطبيقه على المحافظين السياسيين الذين غالبًا ما يكون تمثيلهم أقل فى كليات الجامعة. وحتى إذا ما تبنينا مقاربة للتنوع تقوم بشكل أكبر على الهوية، فإننا قد نرى أن المناطق الجغرافية المختلفة ينبغى تمثيلها، أو ربما الجماعات العمرية المختلفة. وعلى الرغم من ذلك فقد وجد باون وبوك، أنه فى عام ١٩٨٩ ذكرت غالبية المستجيبين البيض والسود أنهم يقدِّرون القدرة على مجارات أشخاص من أجناس أخرى، وأن تجربتهم الجامعية ساعدت فى إعدادهم لهذا (Bowen and Bok, 1998).

تقدَّم حجج نفعية أخرى كذلك تأييدًا للتمييز الإيجابي؛ فهو سيؤدى إلى المزيد من الأقليات والنساء فى الجامعات والمناصب ذات المكانة الاجتماعية، كى تكون قدوات ملهمة للشباب ذوى الهويات المشابهة. وبالإضافة إلى ذلك قد يكون من الأرجح أن يرغب المهنيون من الأقليات فى العمل بين أشخاص من جماعتهم العنصرية ومن أجلهم، ويكون لديهم فهم أفضل للمشكلات التى تواجه أفراد الجماعة.

إحدى أكثر الحجج العواقبية طموحًا المؤيدة للتمييز الإيجابى هى تلك المقدمة من إليزابيث أندرسون التى تدافع عن هذه السياسة على أساس أنها تعزز المجتمع المدنى الديمقراطى (Anderson, 2002). وفى تحليل للحالة الأمريكية، تقول أندرسون: إن التمييز العنصرى القائم بالفعل هو الحاجز الأساسى أمام تكافؤ الفرص للأقليات العنصرية. وليس الفصل العنصرى نتيجة للتمييز العنصرى القديم فحسب، بل إنه كذلك سبب التفاوت العنصري، وهو تهديد لمشروعية الحكم الديمقراطى واستقراره. وتبين الأدلة الإمبريقية فى الولايات المتحدة أنه من المرجح أن يلتحق الأمريكيون الأفارقة بالمدارس التى تضم فى الغالب طلابًا ملونين، وأن يعملوا بشكل أساسى مع أشخاص ملونين. وأثر هذا النمط الذى يعيد إنتاج نفسه هو التفاوت الاقتصادى الراسخ؛ فغالبًا ما يتركز الأمريكيون الأفارقة فى الوظائف ذات الأجر المنخفض، ويكون من الصعب مراكمة الثروة على مر الأجيال. وبسبب الفصل العنصرى الفعلي، غالبًا تستمر آثار التمييز لفترة أطول، وتترسخ، وتنتشر عبر الأسر والجماعات الاجتماعية. لكن بالإضافة إلى ذلك، يعنى الفصل العنصرى الفعلى أن هناك فرصًا قليلة للتفاعل الاجتماعى والتعاون الاقتصادى والمشاركة فى المنافع العامة عبر خطوط العنصر. ويتطلب المجتمع المدنى النشط مشاركة الأشخاص من كل المشارب، وتعتمد

مشروعية النتائج السياسية على معرفتنا أن كل من يتأثر بها شارك فى تقرير السياسات التى أدت إليها. وإذا لم تكن الأقليات مساهمين فاعلين فى العملية السياسية، فلن يمكن أن يعمل المجتمع، كما يقول رولز، باعتباره خطة للتعاون العادل. تقوم هذه الرؤية على المقاربة التشاورية والتشاركية للحكم الديمقراطى (Young, 2000) وبينما يطبقها أندرسون على الحالة الأمريكية، فإن الفصل العنصرى الفعلى لجماعات المهاجرين فى المدن الكبرى فى بريطانيا وأوربا يشير إلى اتصالها الأوسع بالأمر.

تفترض هذه الحجة أن التمثيل النسبى (التقريبي) للجماعات العنصرية والعرقية والنوعية فى الاقتصاد والحكومة سوف يزيد احتمال تمثيل وجهات نظر الأشخاص وتجربتهم. ومع ذلك فإنه كما رأينا من قبل، قد يُقال إن التنوع الأيديولوجى على أقل تقدير له قيمته باعتباره مجموعة من الهويات الجماعية. ويمكن أن نشير كذلك، معَ المنتقدين اليساريين للتمييز الإيجابي، أن التنوع الاقتصادى أو الطبقى مهم كذلك. ويثير التأكيد على جماعات الهوية القائمة على العنصر والنوع والعرق بعض المخاوف نفسها بشأن التنوع الأيديولوجى والثقافى داخل هذه الجماعات التى ناقشناها فى الفصل الثالث. وأحد أكثر الانتقادات شيوعًا للتمييز الإيجابى هو أنه غالبًا ما يفيد أبناء الطبقة الوسطى من الجماعات المستهدفة فحسب ــ ويمكن أن نوسع هذه المقولة كى تشير إلى أن التمييز الإيجابى يسحب إلى النقاش الديمقراطي رؤية أقليات الطبقة الوسطى والنساء فحسب. وقد يكون التمييز الإيجابى إلى حد بعيد مجرد جزء من إستراتيجية أكبر مطلوبة لزيادة المشاركة الديمقراطية والمشروعية.

التحدى الأخير الذى يواجه الحجج العواقبية المؤيدة للتمييز الإيجابى هو بيان السبب فى أن هذه السياسة لا تزال مطلوبة بعد سنوات عديدة من

إدخالها للمرة الأولى. (يمكن أن نطبق هذا على العنصر فى حالة الولايات المتحدة، والنوع فى حالة البلدان الأوربية .) ويشير المنتقدون إلى أنه إذا كانت المعاملة التفاضلية قد نجحت فى زيادة الثقة بالنفس والمكانة الاجتماعية والاقتصادية للمستفيدين منها، مما خلق قدوات وعلّم مجتمعًا أوسع فوائد التنوع، فلماذا لا يزال أفراد الأقليات يعانون من الآثار السيئة للتمييز القديم؟ لا بد أن يكون الهدف النهائى للتمييز الإيجابى هو القضاء على الآثار السيئة كى يتنافس الأفراد على نحو متكافئ على الوظائف والأماكن. وعلى الرغم من ذلك، وكما قال مؤيدون كثيرون للمعاملة التفاضلية، فإن الآثار السيئة للتمييز الظالم مغروسة بعمق فى الرؤى الاجتماعية والثقافية للأغلبيات والأقليات، وفى البُنى الاجتماعية والثقافية. ويتضح هذا بجلاء فى حالة النساء اللائى مازلن يعانين اقتصاديًا نتيجة لدورهن فى الأسرة. والتغير بطيء فى هذه المجالات. وعلاوة على ذلك، وكما أوضح أندرسون، فإن التفاوت الاقتصادى والفصل العنصْرى اللذين أفرزهما التمييز لا يمكن القضاء عليهما فى جيل واحد.

الحجة المضادة: العدالة والإنصاف

تندرج الحجج المضادة للتمييز الإيجابى تحت أربع فئات:

١- هذه السياسة عاجزة عن تحقيق النتيجة المرجوة منها، ذلك أن الأفضليات على أساس العنصر والجنس لا تتوافق مع هدف القضاء على التمييز الظالم. وطبقًا لهذه الرؤية، فإن أى تمييز على أساس عضوية الجماعة أو الهوية غير منصف، سواء أكان إيجابيًا أم سلبيًا.

٢- تتدخل فى حرية التعاقد الشخصية بتنظيم قرارات التوظيف.

٣- لا تصحح المظالم السابقة، حيث إنها لا تساعد من أضرهم التمييز المباشر بالفعل.

٤- تحدث نتائج سلبية للأقليات نفسها وللمجتمع بشكل أوسع.

الحجج الثلاث الأولى من هذه الحجج أخلاقية؛ فهى تقول إن التمييز الإيجابى مخالف للعدالة، على الرغم من نتائجه. وهى تقوم على المبادئ الليبرالية الخاصة بالحرية الفردية والمساواة بين الأفراد. ويمكن استخدام هذه المبادئ لدعم المعاملة التفاضلية ومعارضتها؛ فكل الليبراليين، سواء أكانوا معارضين للتمييز الإيجابى أم مؤيدين له، يتفقون على أن التمييز المباشر يتعارض مع حرية الأفراد واستقلالهم بمنعهم من تنفيذ خطط حياتهم ومشروعاتها. ولا يعترف التمييز على أسس كالعنصر أو النوع بالأشخاص كأفراد، بما لديهم من سمات خاصة ومواهب وقدرات، ويعاملهم بدلاً من ذلك كأعضاء متطابقين فى جماعة ما. وبينما يعتقد مؤيدو المعاملة التفاضلية أنها مطلوبة لمناهضة آثار ذلك التمييز، فإن معارضى هذه السياسة يرونها فقط باعتبارها شكلاً آخر من أشكال التمييز الظالم؛ إذ يقول المنتقدون: إن ترسيخ المعاملة التفاضلية لمواجهة الظلم السابق ما زال يتجاهل احتياجات الأفراد وحقوقهم كى يفيد جماعة ما. ويتعارض هذا مع المبدأ الليبرالى الأساسى الذى وضعه إيمانويل كانط، وهو أنه يجب عدم استغلال الأفراد كوسيلة لتحقيق غايات الآخرين وأغراضهم، بل يجب معاملتهم باستمرار على أنهم غايات فى حد ذاتهم (Kant, 1993 [1785]). وبناءً على ذلك، فسواء أكانت الجماعة المستفيدة أغلبية أم أقلية، فإن التمييز على أساس هوية الجماعة خطأ فحسب. ومن الناحية الفردية الصارمة، ينبغى على الدولة معاملة الأشخاص فى كل الحالات كأفراد، والتعامل مع عضويتهم فى جماعات على أنها مسألة

ارتباط حر وخاص، دون أن تكون هناك أية صلة فى المجال العـام. وهـذا الموقف مشابه للموقف المستخدم لمعارضة حقوق التعددية الثقافية الجماعية، كما ناقشنا فى الفصل الثالث.

قد يبدو الموقف الفردى الصارم غير متوافق مع دعم التمييز الإيجابى الضعيف الذى يركز على الجماعات المحرومة وسيئة التمثيل. لكن بمـا أن هذه السياسات مستهدفة فقط لتعزيز أبناء الأقليات وتشجيعهم على النجـاح، وعلى إزالة الحواجز القانونية والاقتصادية والثقافية التى قد تقف فى طريقهم، فبإمكاننا كذلك تقديم حجج فردية مؤيدة للتمييز الإيجابى الضعيف. فسياسات التمييز الإيجابى فى بريطانيا، على سبيل المثـال، التـى تـشجع التمييـز الإيجابي، تقوم على أسس تكافؤ الفرص والحقوق الفردية. ومع ذلك تـشير حجة الحرية الفردية إلى نقد أقوى للتمييز الإيجابى بشكليْه.

يمكن لكل من التمييز الإيجابى القوى والضعيف فرض شروط الدولة على أصحاب العمل الخاصين، وعلى أقل تقدير تنظـيم الـدعم وخـدمات التدريب التى يقدمونها، وعلى الأكثر قراراتهم للدخول فى عقود التوظيـف. ومن وجهة النظر الليبرتارية، فإن النشاط التجارى وعلاقة التوظيف التعاقدية مجالان للعمل الحر (Nozick, 1974). فالملكية الخاصة وحريـة الارتبـاط وحرية التعاقد قيم أساسية، وأى تعارض مع هذه القيم يعتبر إشكاليًا. وتمتـد هذه الحرية لتشمل حق الشركات فى التمييز ضد جماعات الأقليـة. ويقـول الليبرتاريون: إن هذه الحقوق لا يمكن أن تغفلها اعتبارات الرفاه الاجتماعي. وكما يستنتج نوزيك، لا يمكن أن تتغلب اعتبارات الإنـصاف علـى شـرط موافقة الأفراد طوعًا على أى تقييد أو تنظيم لأنشطتهم. ولا يقر نوزيك حتى بالتمييز الإيجابى الضعيف لضمان تكافؤ الفـرص، علـى الـرغم مـن أن ليبرتاريين آخرين أقروا بأن واجب الدولة هو ضمان تكافؤ الفرص الرسمى

(Hayek, 1962). وبالطبع، تعرّف هذه الحجة الحرية من ناحيــة الأمــلاك والحقوق التعاقدية. وإذا ما وسعنا الرؤية وفسرنا الحرية باعتبار أنها تــشمل القدرة على صياغة خطط ومشروعات الحياة وتنفيذها، فحينئذ يمكن تفــسير الضرر الذى يلحق باحترام الذات والمكانة الاجتماعية والاقتــصادية غيــر المتكافئة التى يسببها التمييز على أنها عقبة فى طريق الحرية.

يقول معارضو التمييز الإيجابى كذلك إنه يفشل باعتباره شــكلاً مــن تصحيح الظلم السابق، وذلك إلى حد كبير لكونه لا يعالج مشكلة التمييز حيثما توجد بالفعل. وكما يوضح آلان جولدمان (الذى يؤيد بعض برامج التمييــز الإيجابي)، فلا يشير نقص أعداد الأشخاص الملونين فــى أقــسام الجامعــة بالضرورة إلى التمييز ضد الأشخاص الملــونين الحاصــلين علــى درجــة الدكتوراه، بل ربما تشير إلــى التمييــز فــى مــستوى التعلــيم الابتــدائي أو الثانوي، وهو ما أدى فى البداية إلى أقليات أقــل عــددًا تحــصل علــى الدكتوراه (Goldman, 1976). وبالمثل، فإن أعــداد النــساء الأقــل فــى المناصب المهنية قد لا تعكس إلى حد كبير التمييز فى التوظيف المهني، بل الدعم الأقل المتاح للنساء لتمكينهن من الجمع بين الأسرة والحيــاة العمليــة. ومن المرجح أن تعالج سياسات التمييز الإيجابى الضعيف التى تزيد تكــافؤ الفرص هذه المشكلات، وهذا هو مبرر مقاربة التمييز الإيجــابى أو تكــافؤ الفرص المتبناة فى بلدان عديدة.

علاوة على ذلك، فإنه عادةً ما لا يكون هؤلاء الذين يــستفيدون مــن المعاملة التفاضلية فى التوظيف هم من أضيروا بشكل مباشر فى التمييز ذى الــصبغة المؤســسية، كالعبوديــة أو الفــصل العنــصرى أو الاســتعمار، أو حرمان النساء من الحقوق المدنية (Sher, 1975). وإذا قبلنا أنــه حتــى هؤلاء الذين لم يُضاروا بشكل مباشر من التمييز المفروض بالقانون ما زالوا

يعانون لأنهم أفراد فى جماعة لا يزال التحيز قائمًا ضدها، فمن الصعب، كما يوضح توماس ناجل، تحديد الإسهام الذى يقدمه هذا الظلم فى التفاوت (Nagel, 1973). وليس من الواضح كذلك أن التمييز الإيجابى القوى هو أفضل طريقة لعلاج هذا الضرر؛ وكثيرون ممن ينحون هذا المنحى يدعون إلى ضمان تكافؤ الفرص بدلاً من ذلك. وعلاوة على ذلك، فليست النساء أو أبناء الأقليات جميعًا سيتعرضن للضرر نتيجة للتحيز بالدرجة نفسها. فالواقع أننا قد نشك فى الافتراض الذى وراء التمييز الإيجابى القائل: إن عضوية الأقليات والنوع محدِّدان مهمان للهوية الفردية. وغالبًا ما يشير المنتقدون إلى أن برامج التمييز الإيجابى لها أثرٌ يشجع الأشخاص على الارتباط بالأقليات التى ما كانت لتقوم لولا ذلك بدور مهم فى إحساسهم بكينونتهم. وحتى فى الحالات التى يرتبط فيها الأشخاص بقوة بالجماعات المحرومة على مر التاريخ، لا تحابى سياسات التمييز الإيجابى القوى مَن يعانون من أسوأ الأضرار نتيجة للتمييز؛ ويقول بعض المنتقدين إنها كما تفيد أقليات الطبقة الوسطى والنساء، من المرجح أن تُمَيِّز من عانوا إلى أقل حد داخل جماعتهم (Goldman, 1979).

تتسق هذه الحجج الأخيرة مع رؤيتين فلسفيتين مختلفتين إلى حد بعيد؛ إذ يرفض الفرديون الليبراليون الرأى القائل بأن عوامل التمييز الإيجابى كالعنصر والنوع تحدد الهوية الشخصية. والحجج نفسها، كتلك التى ناقشناها فى الفصل الثالث ضد نسب الهوية الجماعية لأشخاص يشتركون فى جنس واحد أو عنصر واحد أو عرق واحد، يمكن تقديمها هنا. فافتراض أن النساء أو الملونين لا بد أنهم قضوا على احترام الذات والقدرات بسبب جنسهم أو عنصرهم، وبالتالى يكونون ضحايا للتحيز، يتجاهل تجربتهم وهوياتهم الفردية. لكن بالإضافة إلى ذلك، سوف يعارض الفلاسفة اليساريون المهتمون

بالمساواة الاقتصادية الإجراءات التى تبقى على التفاوتات. ويقترح جولدمان على سبيل المثال إمكانية تبرير التمييز الإيجابى إذا ما أُخذ الوضع الاقتصادى للأقلية فى الحسبان كذلك (Goldman, 1979). فالمقصود من التمييز الإيجابى هو تحقيق تكافؤ الفرص للكل، وهو يقول: إن الفقراء المزمنين هم الأقل احتمالاً لأن يتمكنوا من ذلك. وتشبه هذه المقولة نقد التعددية الثقافية الخاص باليساريين الذين يرون الوضع الاقتصادى على أنه أهم بكثير باعتباره مصدرًا للظلم من العضوية فى جماعة اجتماعية أو ثقافية أقل احترامًا.

من هذا المنظور، كل أشكال التمييز الإيجابى غير مناسبة لإحداث المساواة الحقيقية. وبينما تهدف سياسات التمييز الإيجابى إلى تحقيق نتائج أكثر تكافؤًا من ناحية النوع والعنصر، فهى لا تفعل شيئًا لتغيير توزيع الثروة غير المتكافئ الأساسى القائم على فرص التعليم والتوظيف. والتفاوتات لا تُلغى، بل يُعاد ترتيبها فحسب. وعلى أقصى تقدير، يمكن أن تكون هذه الإجراءات مجرد خطوة نحو تغيير أهم للنظام الاقتصادى سوف يحدث نتائج أكثر مساواتية. وهى تعزز على أقل تقدير نظامًا غير مساواتى من خلال انتقاء النخب الاقتصادية من بين النساء والأقليات. ومن المهم أن نشير إلى الفرق بين هؤلاء اليساريين والليبرتاريين، وإن كانوا جميعًا يعتقدون أن التمييز الإيجابى أسيء توجيهه. فالليبرتاريون يقولون إن الأشخاص من حقهم الحصول على أية قيم وفوائد يمكنهم اكتسابها فى السوق الحرة نتيجة للاستفادة من مواهبهم. (ينبغى أن نشير إلى أن هذا لا يعنى أن الأشخاص يستحقون من الناحية الأخلاقية مواهبهم الطبيعية). ويؤكد اليساريون أن مهمة المجتمع هى توزيع المنافع والفوائد. وهذا الموقف الأساسى يشترك فيه الكثير من المساواتيين الليبراليين، كما رأينا فى الفصل الثاني؛ فهم يرفضون مقولة

إن أى شخص يستحق وظيفة أو منصبًا أو من حقه الحصول عليه. ويكمن الفرق فيما إذا كان الهدف النهائى لتوزيع فوائد المجتمع هو المشاركة فيها بشكل غير متساوٍ أم لا، لكن دون النظر إلى العنصر أو الجنس، أو المشاركة فيها بشكل أكثر تساويًا على الجميع.

يدافع توماس ناجل عن التمييز الإيجابى فى الظروف المحدودة التى يحدث فيها الظلم ضررًا محددًا (Nagel, 1973). وهو يقول إنه فى حالات أخرى تتحقق العدالة بشكل أفضل بفصل معيار الكفاءة – الذى تختار بواسطته معيارا الإنجاز والمهارات الأشخاص للوظائف على أحسن وجه – عن مسألة ما إذا كان الأشخاص يستحقون الفوائد الناجمة عن الوظائف أم لا. وأهم مسببات الظلم هو المكافأة التفاضلية. ولا يمكن لتكافؤ الفرص العادل – بالشكل الذى يمكن تحقيقه من خلال سياسات التمييز الإيجابى الضعيف – أن يحقق نتائج عندما تكسب بعض المواهب والقدرات الطبيعية دخلاً أكبر من غيرها. ويقول ناجل إن الظلم الحقيقى هو أن يكافئ المجتمع أصحاب الذكاء الأعلى على نحو غير متناسب. وتتطلب العدالة أن نقلل الصلات بين المزايا المادية والفرص الثقافية والسلطة المؤسسية. إلا أنه يمكننا عمل ذلك من خلال تغييرات كبيرة فى النظام الاجتماعي، بما فى ذلك التغييرات الكبيرة فى الضرائب والرواتب. ولا يمكننا عمل ذلك بتغيير سياسات التوظيف الخاصة بالشركات أو سياسات القبول فى الجامعات (Nagel, 1973).

الحجة المضادة: النتائج السلبية

بحثنا الحجج النفعية المؤيدة للتمييز الإيجابي؛ بينما يؤكد المنتقدون نتائج أخرى أكثر سلبية للسياسة. وهم يؤكدون أن المعاملة التفاضلية للأقليات والنساء

خطأ لأنها تضر الجماعات نفسها التى تعتزم مساعدتها، إلى جانب تحقيق نتائج اجتماعية سلبية أكثر عمومية. وعلى سبيل المثال، يقول كارل كوين: إن التمييز الإيجابى القوى يعوق السعى لتحقيق المجتمع المتكامل، ويضر المؤسسات ويفسدها (Cohen and Sterba, 2003). ولهذا النقد أبعاد فردية ومجتمعية. فبناءً على الموقف الفردى الليبرالي، يؤثر التمييز الإيجابى على من يفقدون وظائفهم وأماكنهم بسبب عنصرهم ونوعهم فحسب. كما أنه يضر المنتفعين به برفض معاملتهم على أنهم أفراد. وعلى المستوى النفسي، يزعم المنتقدون أن هذا يعزز الإحساس بالدونية والظهور بمظهر الضحية، وخوفهم من أن مصائرهم يقررها عنصرهم أو عرقهم أو جنسهم (Pojman, 1992). ويجعلهم هذا عرضة لاتهامات الرمزية، ويضعهم فى وظائف وجامعات ليست لديها مهارات التعامل معها والإنجاز فيها، وبالتالى تتسبب فى فشلهم.

المشكلة الأساسية فى هذه الادعاءات هى أن الأدلة التى تدعمها خيالية ويصعب تقييمها. ويصف ريتشارد رودريجيز، على سبيل المثال، الفشل الذى لا سبيل لمنعه للأقليات غير المعدَّة المقبولة بموجب التمييز الإيجابى للدراسة فى جامعة كاليفورنيا بيركلى للنخبة (Rodriguez, 19982). وعلى الرغم من ذلك تحكى دراسة باون وبون للتمييز الإيجابى فى مجموعة من الجامعات الأمريكية قصة مختلفة (Bowen and Bok, 1998). وأظهرت دراسة على العاملين أجريت فى عام ١٩٩٤، عدم وجود ما يدل على أن التمييز الإيجابى "أضر أداء الوظيفة النفسية" للمستفيدين (Taylor, 1994).

وبالمثل، قد توحى المخاوف المجتمعية بأن التمييز الإيجابى يخلق انقسامًا واستياءً، ويحد من مشروعية المؤسسات الاجتماعية والتزام المواطنين تجاهها. ويقول بويمان: إن توظيف أشخاص أقل تأهلاً لن يحطم

الأنماط المقولبة ضدهم، بل سيعززها، فمن المفترض أن أداء هؤلاء الأشخاص سيكون بطريقة غير مُرضية (Pojman, 1992). وحتى إذا لم يكن كذلك، فسوف يعزز التمييز الإيجابى تصور أن أبناء الأقليات أدنى مرتبة وعاجزون عن تقلد مناصبهم بموجب جدارتهم. كما أن الأدلة مختلطة وغالبًا ما تكون خيالية، على الرغم من أن الدراسة الأمريكية التى ذكرناها فى القسم السابق تشير إلى أن التمييز الإيجابى يبنى – من خلال زيادة التنوع العنصرى فى مكان العمل والمهن والحياة العامة – التضامن الاجتماعى ولا يقوضه.

وأخيرًا، يزعم منتقدو التمييز الإيجابى القوى أن تخصيص الوظائف لمرشحين أقل تأهلاً يتنافى مع الكفاءة. والطريقة الأكثر كفاءة وإنتاجية لتنظيم الاقتصاد هى تخصيص الوظائف والمسئوليات لمن هم أفضل تأهلاً لها. والأدلة الاقتصادية على هذا الادعاء ليست قاطعة (Holzer and Neumark, 2000). وعلاوة على ذلك، وكما قال ناجل، لا يمكننا افتراض أنه ينبغى للكفاءة الاقتصادية أن تتفوق على الاعتبارات الأخلاقية (Nagel, 1973). وإذا ما أخذنا، كما يفعل رولز، المقاربة التعاقدية للسياسة التى ينبغى بناءً عليها أن تخضع كل بُنى المجتمع الأساسية لاتفاق معقول من الكل، يمكن أن يقرر المجتمع على نحو معقول أن الكفاءة الاقتصادية مجرد أحد الأهداف المهمة للسياسة الاجتماعية.

برواز (٤-٢) التمييز الإيجابي: المعايير والقيم المتضاربة

يتركز النقاش بشأن التمييز الإيجابى على التفاسير المختلفة للمساواة والعدالة والحرية والمصلحة العامة.

المســـــاواة

يقول مؤيدو التمييز الإيجابي: إنه لكى يُعامل الأشـــخاص بالتـــساوي، لا بد من أخذ الاختلافات فيما بينهم فى الحسبان. وعضوية الأقليات والنـــوع اختلافات ذات صلة بالموضوع بسبب الطريقة التى عوملت بهـــا الأقليـــات والنساء على مر التاريخ، وكذلك بسبب عواقب هذا على موقفهم الحالي.

ويرد المعارضون بأنه لكى تعامل الدولة الأشخاص بالتساوى لا بد لها من معاملتهم بالطريقة نفسها. ذلك أن الاعتراف بالاختلافات بطريقة "إيجابية" أمر غير منصف مثله مثل الاعتراف بها بطريقة سلبية.

العـــــــدالة

يقول مؤيدو التمييز الإيجابي: إن العدالة تتطلب التعويض عن الظلـــم التاريخي، والاعتراف بآثار تلك المظالم التى وقعت على أبناء الأقليات وعلى توزيع الثروة والسلطة فى المجتمع بصورة أوسع.

ويرد المعارضون على ذلك بأن العدالة تقتضى اعتبار الأشخاص أفرادًا وليسوا أعضاء جماعة، وتقوم مكافأتهم أو ترقيتهم على الجدارة والأداء.

الحـــــرية

يقول المؤيدون: إن حرية التعاقد تعنى أنه يجب على الدولة ألا تتدخل فى قرارات التوظيف لتطبيق التمييز الإيجابي.

ويرد المعارضون بأن حرية التعاقد لا بـــد أن تكـــون متوازنـــة مـــع اعتبارات العدالة الأخرى.

التماسك الاجتماعي

يقول المؤيدون: إن التمييز الاجتماعى سوف يؤدى إلى تمثيل أكبر للأقليات والنساء فى الجامعات وفى المهن وفى الحياة العامة. وسوف يحسّن هذا الاتصال والعلاقات بين الأغلبية والأقليات، ويعزز التماسك الاجتماعى فى نهاية الأمر.

يؤكد المعارضون أن الاستياء الذى سوف تشعر به الأغلبية نحو التمييز الإيجابى سوف يقوض تماسك المجتمع.

إذن، ما الذى يقترح معارضو التمييز الإيجابى أن تعمله الدولة لتحقيق مساواة عنصرية ونوعية أكبر؟ على أى الأحوال، إذا كانت الأقليات والنساء ممثلات فى المؤسسات والمهن بما يتناسب مع حصتهن من عدد السكان، وبدا أنه من المرجح أن يستمر هذا النمط فى المستقبل، فلن تكون هناك حاجة إلى هذه السياسة. وكما رأينا، يصر بعض الليبرتاريين على أنه ليس من عمل الدولة السعى لتحقيق هذا الهدف. ويقول منتقدون آخرون: إن تساوى الفرص لن يقطع شوطًا طويلاً نحو ضمان التمثيل الأكثر تساويًا، وأن أية اختلافات فى الدخول سوف تصبح اختلافات فردية فى الموهبة والأداء. ورغم ذلك يعزو آخرون ـ بشكل مثير للجدل ـ هذه الفروق فى الدخل إلى الفروق البيولوجية أو الثقافية بين العناصر والأجناس. وطبقًا للموقف "الجوهري" البيولوجي، فإن للعناصر والأجناس المختلفة مستويات مختلفة من الذكاء وأنواع مختلفة من القدرة (Herrnstein and Murray, 1994). وقدم الرئيس السابق لجامعة هارفارد اقتراحًا مشابهًا فى عام ٢٠٠٥، حين علّق قائلاً: إن النسبة الصغيرة من النساء اللائى على مستويات أعلى فى الرياضيات والعلوم قد ترجع إلى قدرات فطرية فى هذين المجالين، فهو

نقص قد يكون ذا أصل وراثى (Fischer, 1996)؛ ومع ذلــك فـــإن اتخـــاذ موقف نقدى لا يستتبع بالضرورة تأييد التمييز الإيجابى القوى على الضعيف. ويقول منتقدون آخرون: إن الممارسات الثقافية للجماعات تقودها إلى تقــديم فرص أقل لتعليم أطفالها وتطويرهم، دون أن يربطوا ذلك بالذكاء الفطـــرى (Pojman, 1992). وبذلك لا يكون التمييز هو ما يقيد نجاح أبناء الأقليات، بل هوياتهم وقراراتهم. ومن المرجح أن يدعم من يتخذون هذا الموقف تكافؤ الفرص وليس التمييز الإيجابى القوي، ذلك أنهم يعتقدون أن تنظيم الدولة لا يمكن أن يحقق المساواة دون تغيير من أبناء الأقليات أنفسهم.

خاتمـــة

بينما ركز جزء كبير من مناقشة التمييـــز الإيجـــابى علـــى التجربـــة الأمريكية، فإنه من المرجح أن تعنى الزيادات الأخيرة فى التنـــوع العرقـــى والصراع القائم على العنصر أن سياسات المعاملة التفاضلية هذه سوف تؤخذ فى الاعتبار بشكل أوثق فى بريطانيا وأوربا. وكما رأينا، فبينما يوجد تأييـــد واسع إلى حد ما للإجراءات التى تشجع تكافؤ الفرص، فإن كلاً من الحجـــج الأخلاقية والعواقبية يمكن تقديمها على جانبى قضية المعاملة التفاضـــلية. إلا أنه على الرغم من ادعاءات المعارضين، فلا يبدو أن الأدلة الحديثة تـــشير إلى أن نتائج سنوات التمييز الإيجابى فى الولايات المتحدة إيجابية بـــصورة عامة. والحجج النفعية هى الحجج الأقوى المقدمة دعمًا للمعاملة التفاضـــلية، بل إن الفلاسفة مثل دوركين، الذين يقدمون دفاعًا أخلاقيًا عن هذه الـــسياسة، يعتمدون بشكل كبير كذلك على الادعاءات العواقبية.

قد يبدو أن هذا ليس فيه مرارة لمؤيدى التمييـــز الإيجـــابى لـــسببين. الأول: سوف تكون الادعاءات العواقبية باستمرار موضع خـــلاف، فالأدلـــة الإمبريقية يُستشهد بها باستمرار لتأييد النتائج الإيجابية والسلبية لهذه السياسة. ثانيًا: الادعاءات بشأن الآثار المفيدة لا تعالج الحجة الأقـــوى التـــى يقـــدمها منتقدو المعاملة التفاضلية، وهى أنها ظالمة لهؤلاء الأفراد الذين يتم تجاوزهم فى الحصول على الوظائف أو التعليم بواسطة الأقليات الأقل تأهلاً. وتعتمـــد الحجة الأقوى المؤيدة للتمييز الإيجابى على مبادئ العدالة، وعلـــى الـــرأى القائل بأن العدالة لا يمكن اعتبارها لا تاريخية. وينبغى توزيع أرباح المجتمع ومنافعه بطريقة لا تأخذ فى حسبانها العضوية فى جماعات كانت موضع ظلم تاريخى وتستهدف التعويض عن تلك المظالم والتغلب عليها فى النهاية.

الفصل الخامس

هل ينبغى أن تكون الدعارة والصور الإباحية قانونية؟

فى كل عام تُدِر صناعة الجنس العالمية مليارات الدولارات، وصناعة الجنس مصطلح يغطى مجموعة عريضة من الأنشطة من الدعارة بأشكالها المختلفة، من الاتجار فى البشر والسياحة الجنسية إلى الصور الإباحية والترفيه عن الكبار والإعلان. ومن المستحيل قياس القيمة الدقيقة، وهو ما يعود إلى حد ما لكون جزء كبير منها غير قانوني، فى بعض البلدان على الأقل. وقد ظهرت شبكة واسعة من القانون والتنظيم لتنظيم صناعة الجنس على كل مستويات الحكم، من المراسم المحلية إلى المعاهدات الدولية. والكثير من هذا موضع جدل، خاصة تلك الجوانب التى تتعامل مع الأطفال والاتجار بالبشر والعبودية الجنسية. فهو يتعامل مع أنشطة متفق على كونها خطأ على نطاق واسع عبر الثقافات. وقد أعلنت اتفاقية الأمم المتحدة لحظر الاتجار بالبشر واستغلال دعارة الغير الموقعة فى عام ١٩٤٩، أن الدعارة الجبرية لا تتوافق مع الكرامة الإنسانية. ويركز الجدل بشأن الجنس التجارى على قضيتين:

- هل ينبغى أن تكون الدعارة قانونية حين تنطوى على نساء يبدو أنهن موافقات على العمل كعاهرات؟
- هل ينبغى أن يكون التوزيع والاستهلاك الطوعيان للإباحية بواسطة الكبار قانونيًا؟

يجرى تنظيم الدعارة والصور الإباحية على نحو منفصل، إلا أن كليهما جرى تحريره على نحو كبير في البلدان المتقدمة على مدى العقود الثلاثة الماضية. ويثير كلا النشاطين قضايا الموافقة ومكانة المرأة؛ فالغالبية العظمى التى تمارس الدعارة من النساء، والغالبية العظمى من مستهلكى الصور الإباحية من الرجال، وإن كان هناك كذلك عاهرون ونساء يستخدمن الصور الإباحية. (تمثل النساء الجماعة الأسرع نموًا من مستهلكى الصور الإباحية على الإنترنت). وفى كلتا الحالتين كانت الحجج المقدمة ضد الإجازة تقوم فى العادة على أسس أخلاقيات المجتمع، على الرغم من أن النقاش تحركه بشكل متزايد، كما سنرى، الحجج النسوية القائلة بأن الدعارة والصور الإباحية بطبيعتها مستغلة للنساء. وأثناء بحثنا لهذه النقاشات، سوف يتضح أن الحرية والمساواة والاتفاق والسلطة ليست مجرد قضايا أكاديمية؛ فبعض أهم قضايا النظرية السياسية يثيرها واضعو السياسات والناشطون وممارسو الدعارة أنفسهم فى الدفاع عن حججهم.

التنظيم القانونى للدعارة معقد؛ ففى البلدان التى يعد فيها قانونيًا، غالبًا ما يكون منظمًا بشكل دقيق، حيث تُمنح تراخيص خاصة للمواخير. وحيثما هى غير قانونية، تختلف القوانين القومية بشأن ما إذا كانت تستهدف من يبيعون الجنس أم من يشترونه. و"القوادة" (العيش على دعارة الآخرين) — وهى مستهدفة كذلك فى اتفاقية الأمم المتحدة لعام ١٩٤٩ — غير قانونية فى معظم البلدان، وكذلك الإغواء على قارعة الطريق. وتفرض بعض البلدان عقوبات مشددة؛ ففى إيران تواجه النساء اللائى تثبت عليهن تهمة الدعارة الحكم بالإعدام، بين يفرض القانون الصينى عقوبة الموت على من ينظم حلقات الدعارة التى يُساء فيها إلى النساء. ومن بين الدول الغربية، لدى الولايات المتحدة بعض أشد التشريعات. وتنظم الولاية الدعارة، وبيع

الخدمات الجنسية وشراؤها غير قانونين فى كل الولايات تقريبًا، بينما دعارة الشوارع غير مشروعة فى كل أنحاء البلاد. وعلى الرغم من ذلك فالدعارة شائعة (مثلما هى الحال فى كل البلدان التى تكون فيها غير قانونية)، وهناك نداءات عامة دورية تدعو إلى إضفاء المشروعية عليها. ويوضح المنتقدون أنه اتباعًا لقرار المحكمة العليا فى كاليفورنيا (People v. Freeman)، يمكن دفع أجر للممثلين مقابل الجنس إذا تم تصويرهم من أجل الصور الإباحية التجارية، بينما تُجَرَّم الأنشطة ذاتها فى حالة الدعارة.

الدعارة قانونية فى كل البلدان الأوربية تقريبًا، على الرغم من فرض معظمها قيودًا على المكان الذى تُمارس فيه. والنظام الأكثر تحررًا هو نظام هولندا، حيث أُجيزت الدعارة (بما فى ذلك إغواء الزبائن فى الشارع) فى عام ١٩٨٨، والمواخير فى عام ٢٠٠٠، مع الهدف الواضح الخاص بحماية ممارسى الدعارة (انظر البرواز ٥-١). واتبعت بعض الدول المتقدمة الأخرى النموذج الهولندي؛ فالدعارة قانونية فى ألمانيا، على سبيل المثال، على الرغم من أنه مسموح للسلطات المحلية بتنظيمها، ويقيد الكثير منها الإغواء فى الشارع، ويفرض ضرائب على المواخير. وأجازت نيوزيلندا الدعارة بالكامل، بما فى ذلك الإغواء فى الشارع والعيش على مكاسبه، فى عام ٢٠٠٣.

وبينما السياسة فى تلك البلدان موجهة نحو تطبيع الدعارة، تهدف بلدان أخرى إلى القضاء على الدعارة فى النهاية على أساس أنها تستغل النساء. وكان ذلك موقف مؤتمر المرأة التابع للأمم المتحدة فى بكين فى عام ١٩٩٥، الذى أعلن أن الدعارة والصور الإباحية ــ وكذلك التحرش الجنسي والعنف على أساس الجنس والعبودية الجنسية والاستغلال الجنسى ــ "لا تتوافق مع كرامة الإنسان وقيمته ولا بد من القضاء عليها". وأقوى

مقاربة على هذا المنوال اتخذتها السويد التى أصبحت فى عام ١٩٩٩، أول بلد فى العالم يجرِّم كل الأنشطة التى تدور حول الدعارة، بما فى ذلك شراء الجنس، لكن ليس بيعه (انظر البرواز ٥-١).

البرواز (٥-١) المقاربتان الهولندية والسويدية للدعارة

تستهدف المقاربتان الهولندية والسويدية للدعارة تمكين النساء، لكنهما تسعيان لتحقيق ذلك بطرق بمختلفة. ولا يجرِّم أى من البلدين العاهرات أنفسهن. ففى هولندا، دعارة (الكبار) معترف بها باعتبارها عملاً، وهى قانونية تمامًا. والفحوصات الطبية غير مطلوبة من العاهرات اللائى لهن حقوق كاملة فى الانضمام للنقابات ويعاملهن القانون بطريقة لا تختلف عن العمال الآخرين الذين يوظفون أنفسهم. أما القوادة والاتجار فى البشر فمحظوران. وعلى العكس من ذلك، فى السويد شراء الجنس وبيعه وتورط طرف ثالث فى الدعارة مجرَّم كله، على الرغم من عدم تجريم العاهرات أنفسهن.

- يحظى التشريع التحررى الهولندى بدعم شعبى واسع. فقد أظهر استطلاع للرأى فى عام ١٩٩٩، أن ٧٨ بالمائة يعتبرون الدعارة وظيفة مثلها مثل أية وظيفة أخرى.
- يزعم المعارضون للإباحة أنه بتنظيم الدعارة باعتبارها عملاً، يجعل الدولة من المقبول النظر إليها على أنها سبيل مشروع لتوظيف الفقراء والمهاجرين. وقد زاد عدد العاهرات فى هولندا، وكذلك نسبة الأجنبيات بينهن. وحاولت الحكومة أخيرًا اتخاذ إجراءات مشددة ضد الاتجار فى النساء. ويزعم المعارضون أن إجازة الدعارة زادت الطلب عليها بكل أشكالها، بما فى ذلك دعارة الأطفال.

- فى السويد يحظى الحظر بدعم ٨٠ بالمائة من السكان، ويوضح المؤيدون للحظر أنه قلل عدد العاهرات بصورة هائلة، بما فى ذلك أعداد الأجنبيات اللائى يتم الاتجار فيهن بطريقة غير قانونية فى صناعة الجنس.
- على الرغم من ذلك، اشتكى بعض عمال الجنس السويديون من أن الحظر يجبرهم على العمل فى ظروف غير آمنة ويزيد احتمال العنف والإساءة. واضطرت الحكومة للاستثمار فى خدمات العلاج بالعقاقير والدعم الاجتماعى للعاهرات المجبرات على ترك الصناعة.

تتخذ بلدان عديدة مقاربة تنظيمية ومقيدة لا تجرم بائعى الجنس ومشتريه فحسب، بل الطرف الثالث الذى يستفيد من الدعارة. ويشمل ذلك فى العادة منع كل الأنشطة التجارية المحيطة بالدعارة، وإن لم يشمل التعامل نفسه. فعلى سبيل المثال، ليس بيع الجنس وشراؤه نفسه غير قانوني، لكن امتلاك ماخور أو تشغيله والإعلان عن الدعارة وإغواء الزبائن فى الأماكن العامة جميعها أمور محظورة. وتسمح المملكة المتحدة كذلك بشراء الجنس وبيعه، لكنها تحظر القوادة والإغواء وتشغيل المواخير. وتُنَظَّم الدعارة طبقًا لقانون الجُنَح الجنسية لعام ١٩٥٦، التى عكس نتائج لجنة وولفندن بشأن الجنح الجنسية والدعارة. وانتهت اللجنة إلى أن دعارة الشوارع، على عكس المثلية الجنسية (انظر الفصل السادس) تتسبب فى زعزعة المجتمع وإضعاف الأسرة، ويمكن تنظيمها باعتبارها قضية أخلاقية. ويجرى تطبيق تشريع مقيَّد مشابه فى معظم الولايات الأسترالية، وفى كندا، حيث الدعارة قانونية لكن الكثير من النشاط التجارى المرتبط بها غير قانوني. ويحظر القانون الجنائى الكندى المواخير والإغواء والعيش على أرباح الدعارة. وشرع عمال الجنس فى أونتاريو فى تحدٍّ دستورى فى المحاكم فى عام ٢٠٠٧، حيث ادعوا أن

تلك البنود مخالفة لميثاق الحقوق والحريات الكندى بحرمانها عمال الجنس من حقوقهم فى الحرية والأمن.

وكما هى الحال بالنسبة للدعارة، فقد أجيزت الصور الإباحية بشكل كبير فى البلدان المتقدمة. وتركز معظم القيود على عمر المستخدمين والمؤديين وتطرف المادة المسموح بها. وتغطى الصور الإباحية مجموعة عريضة من المواد، من الخفيفة إلى الفاحشة جدًا، إلى الصور الإباحية العنيفة، والمواد التى تصور الأشياء المرتبطة بالجنس، وممارسة الجنس مع الحيوانات وصور الأطفال الإباحية. وصور الأطفال الإباحية غير قانونية فى كل البلدان تقريبًا (وإن كانت هناك بعض الاختلافات فيما يتعلق بحد سن الطفولة. وتجرِّم بعض الدول التوزيع وليس الحيازة. وكل الصور الإباحية غير قانونية فى بعض الدول، بما فى ذلك إيران وباكستان وماليزيا وإندونيسيا. لكن الصور الإباحية يصعب تنظيمها بشكل كبير، فى الماضى لأن جزءًا كبيرًا منها كان يتم توصيله بالبريد، وأخيرًا لأن جزءًا كبيرًا منها يمكن الوصول إليه عبر الإنترنت. واستطاع عدد قليل من البلدان التحكم فى الوصول إلى صور الإنترنت الإباحية، على الرغم من أن الصين تنظم مقدمى الخدمة بشكل مُحكَم، بهدف منع الصور الإباحية وكذلك المعارضة السياسية. وحاولت بلدان كثيرة فرض مصافٍ لمنع المواد غير القانونية طبقًا لتشريعاتها.

تبنى معظم البلدان المتقدمة سياسات تجيز الصور الإباحية، فى الغالب مع استثناءات خاصة بالعنف وبعض الممارسات الفتشية، وتركيز الجهود على تقييد صور الأطفال الإباحية. ويجرى جزء كبير من النقاش السياسى والعلمى الدولى بشأن القضية فى الولايات المتحدة، حيث التنظيم أمر يخص الولايات، وحيث يقيم المدافعون عن الإجازة حججهم على الحق فى حرية التعبير المحمية

دستوريًا. وقد تبنت المحكمة العليا الأمريكية حماية حرية التعبير فى التعديل الأول فى قضية (Miller v. California)، (١٩٧٣) لتطبيقها على المادة التى ليست "فاحشة". وأقرت المحكمة إمكانية تهديد حرية التعبير، ووضعت ثلاثة شروط تصنف المادة على أنها فاحشة. ومن أجل السماح بالتنظيم، يجب أن يجد الشخص العادى الذى يطبق معايير المجتمع المعاصر ما يلي:

١- المادة مثيرة للغرائز الجنسية.

٢- لا بد أن يحدد العمل، بطريقة مسيئة على نحو واضح، السلوك الجنسي أو القدرات الإفراغية.

٣- لا بد أن يفتقر العمل إلى "قيمة أدبية أو فنية أو سياسية أو علمية جادة".

من المهم أن نشير إلى أنه فى الولايات المتحدة المعايير التى يجب تطبيقها عند تحديد ما إذا كانت المادة فاحشة أم لا هى تلك الخاصة بالمجتمعات المحلية، وليس الدولة ككل. ومنذ قرار ميلر تحظر المجتمعات المحلية العروض الجنسية والمواد الإباحية، وفى بعض الأحيان المعارض الفنية بناءً على معايير المجتمع.

ويسمح التشريع فى المملكة المتحدة بنشر المواد "الفاحشة" وبيعها ما دامت لا "تميل إلى إفساد أخلاق من يقرأونها أو يرونها أو يسمعونها (ليس هناك قيد على حيازة هذه المواد). ومن الناحية العملية، قيدت المحاكم بشكل كبير تقييمها لما يُعتَقَد أنه يفسد الأخلاق، حيث تقر بدلاً من ذلك إجراءات حمائية مثل الحدود العُمْرية والقيود المفروضة على أماكن البيع. ويحظر قانون العدالة الجنائية والهجرة البريطانى لعام ٢٠٠٨ "الصور الإباحية المتطرفة" التى تشمل على سبيل المثال تهديدًا لحياة المشاركين فيها وممارسة الجنس مع الحيوانات ومع الموتى. وأثناء النقاش بشأن هذه البنود،

زعم المعارضون أنها ستمنع السلوك غير المسيء الذى يُشارَك فيه بحرية أشخاص بالغون برضا منهم. وفى نيوزيلندا، الرقابة الحكومية مكلفة بحظر المواد "المرفوضة" وتكون "ضارة بالمصلحة العامة". وتُعَرَّف المواد المرفوضة بأنها تلك التى تروج للاستغلال الجنسى للأطفال والعنف الجنسى وغيرها من الأفعال الجنسية المتطرفة. وهناك مقاربة مشابهة متبعة فى أستراليا تحظر جنس الأطفال والعنف والأفعال المتطرفة.

تتبنى الدنمارك وهولندا والسويد المقاربة الأكثر سماحًا بتوزيع الصور الإباحية على الكبار. وعلى العكس من ذلك، عرَّف قرار المحكمة العليا فى كندا فى عام ١٩٩٢ فى قضية (R. v. Butler) المواد التى تروج التفاوت النوعى بالفاحشة، والخاضعة للحظر. وتزعم مكتبات بيع كتب المثليين والسحاقيات أن موظفى الحدود فى كندا يطبقون تعريف المواد المرفوضة بطريقة تمييزية على نحو يستهدف الصور الإباحية الخاصة بالمثليين والسحاقيات.

ويعالج هذا الفصل الدعارة والصور الإباحية معًا، باعتبارهما دراسات حالة فى إضفاء الصبغة التجارية على الجنس. وبينما يثير من يدافعون عن الإجازة فى كل حالة قضايا منفصلة مهمة، كما سنرى، فهم يقيمون حججهم على أساس الحرية؛ فى حالة الصور الإباحية وحرية التعبير، وحرية التعاقد فى حالة الدعارة. ويمكن تقسيم الحجة ضد كلا الأمرين إلى فئتين أساسيتين:

١- الحجج المحافظة أو المجتمعية التى تؤكد على الضرر الذى يحدثه الجنس ذو الصبغة التجارية على الطابع الأخلاقى للمجتمع.

٢- الحجج النسوية التى لا تركز على اللاأخلاقية المزعومة للدعارة والصور الإباحية، بل على الضرر الذى تسببه للنساء والمساواة النوعية.

تنطبق الحجج المحافظة والمجتمعية على الدعارة والصور الإباحية التى تشمل رجالاً ونساء، بينما من الطبيعى أن تركز الحجة النسوية على النساء، لكنها ترى أن الدعارة الذكرية التى تشمل فى المقام الأول رجالاً مثليين على أنها تكرر علاقة القوة النوعية بين الرجال. ويعتمد الليبراليون المؤيدون للعمل الجنسى على المبادئ المطبقة سواء أكان العمال ذكورًا أم إناثًا، ولكنهم يركزون من الناحية العملية بشكل أكبر على النساء، لأنهم يستجيبون للادعاءات النسوية.

وتثير الدعارة والصور الإباحية أسئلة بشأن كيفية الموازنة بين الحريات المختلفة، ومعنى العمل بحرية:

- هل تعنى الحرية السماح بالعمل أو إبرام أى نوع من التعاقد يريده المرء، وحتى الأعمال والعقود التى لا تقرها الأغلبية وتعتقد أنها ضارة؟
- هل ينبغى تقييد الحرية الفردية فى المشاركة فى الأنشطة التى تؤذى الآخرين بشدة؟
- هل يمكن أن تكون هناك حرية تعاقدية فى مجتمع ليس للجماعات فيه، كالنساء، قوة اجتماعية أو اقتصادية متساوية؟
- ما العلاقة بين الجنس ومساواة النساء؟

سوف يظهر بعض هذه القضايا المتعلقة بالحرية فى الفصل السابع الذى نبحث فيه الرقابة وحرية التعبير على نحو أوسع. ونبدأ هنا بتحديد الخطوط العريضة للحجج المحافظة والنسوية المضادة للدعارة والصور الإباحية، ثم نتحول إلى الحجة الليبرالية المؤيدة للإجازة. وكما سنرى، يوظف الجانبان فى هذا النقاش الحجج الأخلاقية القائمة على رؤيتيهما لما هو صحيح وعادل، والحجج العواقبية القائمة على آثار تنظيم صناعة الجنس على الأفراد والمجتمع.

الحجة المحافظة المضادة للدعارة والصور الإباحية

جرت العادة على أن تقوم الحجة المضادة للدعارة والصور الإباحية على أسس محافظة أو أخلاقية، وتعتمد على رؤى بعينها خاصة بالجنس والأسرة وواجبات الفرد نحو المصلحة العامة. وكما سنرى، فالليبراليون ملتزمون بفكرة أنه ينبغى أن يكون الكبار قادرين على القيام باختياراتهم الجنسية، وهم يعارضون تنظيم الحكومة لأنشطة الأشخاص وتعاملاتهم الجنسية. ويتساوق هذا مع الاعتقاد الليبرالى الأوسع بأنه ينبغى أن يكون الأفراد أحرارًا فى التصرف فى السر بطرق لا يقرها الآخرون. إلا أن المحافظين يرغبون فى الحفاظ على قصر الأخلاقيات التقليدية للجنس على الزواج. ويستشهد المحافظون المسيحيون (واليهود والمسلمون) بالنواهى عن الدعارة فى الكتب المقدسة. إلا أن المحافظين المسيحيين يقيمون كذلك اعتراضهم على كل أشكال الجنس التجارى على القانون الطبيعي، الذين يعتقدون أن الرب هو الذى وضعه (Finnis, 1980).

تعود فكرة القانون الطبيعى إلى الفلسفة القديمة، لكنها باتت مهمة للرؤية المسيحية للسياسة والأخلاق مع عمل الفيلسوف الرومى الكاثوليكى الذى عاش فى العصورِ الوسطى توما الأكوينى (Aquinas, 1952, written in 1265-74). ويعتقد منظِّرو القانون الطبيعى أن قوانين الرب الخاصة بالكون والمجتمع البشرى يُكشَف عنها فى الطبيعة والطبيعة البشرية، ويجرى تعريف البشر بها من خلال عقلهم. ويعتقد المسيحيون أنه إذا فكر الأشخاص بالطريقة الصحيحة واتبعوا غرائزهم الأخلاقية الطبيعية فسوف يعرفون ما هو صواب وخير. ومن ناحية الجنسِ، يعنى هذا قصر النشاط الجنسى على الأزواج المغايرين، حيث يمكِّن الجنس الرجال والنساء من الاتحاد معًا، ذلك العمل الإنجابى المادى الذى يعبِّر عن اتحاد دينى وروحى أعمق. (نناقش بعض

الآثار المتصلة بهذا فى الفصل السادس، الـــذى يتنـــاول الـــزواج المثلـــي).
ومشكلة الصور الإباحية والدعارة، من هذا المنظور، هى أنها تتعامـــل مـــع الجنس على أنه سلعة تجارية وليس باعتباره جزءا من علاقة زوجية حميمة، وهى تفترض أن الغرض منه هو المتعـــة والاســـتمتاع ولـــيس الإنجـــاب والالتزام.

كذلك يركز المحافظون (الدينيون وغيرهم) على ما يعتقدون أنه نتائج الجنس التجارى ــ بالنسبة للأفراد المشاركين فيه، وبالنسبة للمجتمع الأوسع. وهم يقولون: إن السلوك الجنسى يشكل الحياة العامـــة ويـــؤثر عليهـــا، وأن السماح للأشخاص بالتحرر غير المحدد من تنظيم اختياراتهم الجنسية سوف يحط من قدر الحياة العامة ومصلحة الأسر والمجتمع. ولهذا الـــسبب لا بـــد للدولة من اتباع مقاربة "أبوية" تحمى الأشخاص من أسوأ دوافعهم. ويُنظـــر إلى الدعارة والصور الإباحية على أنها مُفْسِدة ــ ذلك أنها تـــدمر اســـتعداد الأشخاص للالتزام بالعلاقة الجنسية الدائمة وبالحفاظ على التزاماتهم. (وهناك حجة مشابهة كذلك مضادة للمثلية الجنسية، كما سنرى فى الفصل السادس). ويقول المنتقدون: إن إجازة الدعارة والصور الإباحية سوف يلحق الـــضرر بالأسرة بتشجيعه الرجال على التخلى عن الإخلاص المادي. ومن الواضـــح أن الدعارة توفر بديلاً جاهزًا للإخلاص الجنـــسي، ويـــزعم المنتقـــدون أن الصور الإباحية المتاحة بشكل علنى تقضى على الإحساس بالخجل الذى يقيد دوافع الأشخاص الجنسية (Kristol, 2004). ويصر المحافظ الجديد الأمريكى إيرفنج كريستول على أن التوافر السهل للصور الإباحية يغلِّظ المجتمع ويغير بشكل أساسى طابعه الأخلاقي. وبشكل أكثر تحديدًا، يلقى المحافظون الدينيون باللوم على الصور الإباحية والدعارة فيما يتعلق بالاغتصاب والعنف الجنسى والزنا وانهيار الأسر، والجنس خارج العلاقة الزوجية والاستغلال الجنـــسى

للأطفال. وفى عام ١٩٨٦ أقنع المحافظون الأمريكيون الرئيس ريجان بتكليف النائب العام إدوين ميس بإجراء تحقيق بشأن الصور الإباحية. وركزت لجنة ميس، التى ضمت بين أعضائها العديد من المحافظين الدينيين، على الآثار الاجتماعية الضارة المزعومة للصور الإباحية. وقد انتهت إلى أن الصور الإباحية تمثل خطرًا جليًا، وأوصت بقيود أكثر صرامةً واتساعًا على المواد الواضحة جنسيًا. وانتقد الليبراليون اللجنة على نطاق واسع لتحيزها لمقاربة غير علمية للأدلة؛ وكما سنرى، يؤكد المنتقدون الليبراليون أنه ليست هناك أدلة على العلاقة السببية بين أى من الصورة الإباحية أو الدعارة والاعتلال الاجتماعي.

الحجج الخاصة بالآثار السيئة لعمل النساء الجنسي، على نحو فردى وكجماعة، يقدمها كذلك النسويون. وهذا هو السبب فى أن عمل لجنة "ميس" حَظِيَ، على سبيل المثال، بتأييدِ كل من النسويين المعارضين للصور الإباحية والمحافظين المؤيدين للأسرة. لكن بعض الحجج المحافظة، كحجة كريستول، تعكس كذلك الرؤية المجتمعية القائلة بأنه ينبغى أن تتمكن المجتمعات من الحفاظ على رؤاها والتزاماتها الجماعية وفرضها فى مقابل ادعاءات الأفراد.

قيم المجتمع والعمل الجنسي

يقوم كذلك الادعاء بأنه ينبغى تنظيم الصور الإباحية والدعارة بواسطة الدولة، كى يعكس ذلك أخلاقيات المجتمع ويفرضها، على النتائج الضارة، لكن الضرر المشار إليه هو القضاء على طابع المجتمع بصورة عامة وليس الآثار المحددة على الأسرة أو الأطفال. وفى عام ١٩٥٧، أوصى تقرير لجنة وولفندن على الدعارة والمثلية الجنسية فى المملكة المتحدة بأنه تنبغى إباحة

المثلية الجنسية، لكنه قال إن دعارة الشوارع تدمر الأسرة، وتنبغى مواصلة حظرها. ولكن قاضى المحكمة العليا البريطانية اللورد دفلين، فى تعليقه على التقرير، قدم الحجة العامة القائلة بأن الدولة يبررَّ لها حظر الفعل أو الممارسة إذا اعتبره الرأى العام غير مقبول أخلاقيًّا، وذلك لحماية النسيج الأخلاقى للمجتمع والحفاظ عليه (Devlin, 1959). (للاطلاع على مناقشة أكمل، انظر ص ١٢٠، ١٢١ فى الفصل السادس).

لا يوحى الدفاع المجتمعى عن فرض حظر على الصور الإباحية والدعارة بأن المجتمعات كافةً سوف تحظر أيًّا منها بالضرورة، أو ينبغى عليها ذلك. وإذا كان النقاش والجدل العامان لم يكشفا عن شعور قوى فى مجتمع بعينه ضد التوافر التجارى للجنس أو صوره، ولا عن شعور بأنه سوف يدمر المجتمع، فحينئذ ليس هناك سبب للحظر. وقال مايكل ساندل: إن المجتمعات ينبغى أن تكون قادرة على اختيار معاييرها الأخلاقية وحمايتها بالقانون. والنقاشات بشأن ما يجده المجتمع مقبولاً وغير مقبول جزء أساسى من العملية السياسية (Sandel. 1984). وكما رأينا، فإن مقاربة معايير المجتمع المحلى تُستَخدَم لتحديد ما يُعَد فُحْشًا فى الولايات المتحدة.

الجنس باعتباره سلعة

كما رأينا، لا تعتمد المعارضة الدينية للصور الإباحية والدعارة على الخوف من النتائج الاجتماعية فحسب، بل كذلك على الاعتقاد بأنه ينبغى أن يعبِّر الجنس عن الاتحاد بين الزوج والزوجة. والرأى القائل بأنه لا تنبغى معاملة الجنس والأجساد الجنسية على أنها سلع تُباع وتُشترَى لا يدعم الفكر المحافظ فحسب، بل كذلك المعارضة اليسارية والنسوية للصور الإباحية

والدعارة. ويرى هؤلاء المنتقدون النشاط الجنسى والتعبير الجنسى على أنهما عطيتان إلهيتان، بل على أنهما أساسيان لما يجعلنا بشرًا، فهما من جوانب الشخص التى لا يجب مبادلتها بالمال. هذا إلى جانب أن البشر لا ينبغى أن يُباعوا أو يُشتَروا. وقد أطلق الماركسيون على العملية التى يتم بموجبها تحويل العلاقات الإنسانية إلى علاقات تجارية "التسليع". وفى ظل الرأسمالية، تصبح قوة العمل الخاصة بالعامل، وهى جزء أصيل منه، سلعة تُباع، وهى فى حد ذاتها جزء من العامل يُغرَى على بيعه، ويصبح مغتربًا عن نفسه (Marx and Engels, 1978 [1848]). وقد رأى ماركس وإنجلز أن العملية التى يتم بموجبها تسليع العلاقات الإنسانية، وتحكمها قوى السوق وسلطة السوق، جانب أساسى من الرأسمالية. وقد دمر صعود البورجوازية ـ الطبقة المالكة لرأس المال – كل الأشكال القديمة من العلاقات الإنسانية: "نزعت البورجوازية عن الأسرة خمارها العاطفي، واختزلت العلاقة الأسرية فى مجرد العلاقة المالية" (Marx and Engels, 1978 [1848]). ونرى هذه العملية بقدر شديد من الوضوح فى العبودية، أو بيع الأعضاء البشرية، أو عقود الأمومة البديلة، حيث يجرى تحويل الخدمات الجسمانية الحميمة ـ وأجزاء الجسم نفسها – إلى سلع.

فى حالات الصور الإباحية والدعارة، يجرى تحويل الجنس نفسه وصوره ـ والأجساد نفسها كما يقول المنتقدون ـ إلى سلع. وبينما تبيع العاهرة وعاملة الجنس (أو عامل الجنس، إذ تنطبق الحجة بغض النظر عن النوع) عملها الجنسي، تصبح مغتربة عن نفسها ومستَغَلة بالطريقة نفسها التى يُستغل بها سواها من العمال بواسطة عملاء الرأسمالية، القوادين وغيرهم ممن يعيشون على أرباح عملها. ويرى الماركسيون التسليع والاستغلال على أنهما مشكلتان حقيقيتان فيما يتعلق بالدعارة والصور

الإباحية (مثلما هما مشكلتان حقيقيتان فيما يتعلق بالعمل كله في ظل الرأسمالية). لكن ليس الماركسيون وحدهم من يرون أن هناك تشابهًا بين الدعارة وغيرها من أشكال العمل. فعلى سبيل المثال تقول الفيلسوفة الليبرالية مارتا نوسباوم: إنه ليس هناك سبب لمنع الدعارة يزيد عن وجود سبب لاستنكار الأشكال الأخرى من العمل منخفض الأجر الذى يتطلب جهدًا جسمانيًّا، وهو غالبًا ما يؤدَّى في ظل ظروف الاستغلال (Nussbaum, 2008). وبالمثل، هناك حجة قوية مؤيدة لتحسين ظروف الأشخاص الذين يعملون في صناعة الجنس.

كان هذا التحليل للتسليع ذا تأثير كبير على مجموعة من النقاد اليساريين الذين يشتركون في اهتمامهم الشديد بتطبيق معايير السوق على العلاقات الإنسانية الأخرى. ويشير مايكل والزر إلى أن البشر يوجدون ويعملون في العالم داخل مجموعة مختلفة من مجالات العمل، كل منها له منفعته الاجتماعية، على سبيل المثال، التعليم أو السلطة السياسية أو الحب والعاطفة. وفي كل مجال تقوم الأسس التي يتم بها توزيع المنافع على مبادئ يتفق عليها المجتمع ومعانٍ يتشارك فيها. وينبغي توزيع كل منفعة طبقًا لمبادئها المناسبة، ويجب ألا يُستخدَم المال على وجه الخصوص كمعيار عام للتوزيع. ولا ينبغي أن تعني الثروة النجاح الآلي في مجالات العمل الأخرى، لأن بعض الأشياء ينبغي ألا تُباع؛ كالبشر والسلطة السياسية والحرية الأساسية والشرف العام والزواج والحب والصداقة. ويمكن أن يُباع الجنس فقط حينما لا يُفهَم على نحو حصري بمعنى الحب والالتزام (Walzer, 1983). وتقول إليزابيث أندرسون كذلك: إن العلاقات الشخصية ينبغي أن تحكمها معايير الأُلفة والالتزام، وليس معايير السوق. وقد سلَّعت الدعارة والسلع الإباحية أجساد النساء، مما زاد من صعوبة الاعتراف الكامل بالنساء ككائنات جنسية (Anderson, 1993).

يقول النسويون المُحْدَثون أحيانًا: إن الدعارة (مغايرة الجنس) لا تختلف كثيرًا عن الزواج التقليدى الذى يتطلب من المرأة ضمان توافرها الجنسى لزوجها، فى مقابل الدخل والدعم (Jeffreys, 1997). وهذه الحجة عرضها لأول مرة بإسهاب شريك ماركس فردريش إنجلز فى كتابه "أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة". وهو يتتبع العلاقة بين الدعارة والزواج، اللذين يصفهما بأنها "نقيضان لا ينفصلان، وقطبان للظروف الاجتماعية نفسها (Engles, 1948 [1884]). وقال إنجلز إن النموذج المثالى للزواج الأحادى تطور بحيث يمكن للرجال ضمان أنه بمقدورهم نقل أملاكهم الخاصة إلى ورثتهم. وبما أن الإخلاص الجنسى مطلوب فقط من النساء باعتبارهن أمهات، فقد سمحت الدعارة للرجال بالاستمتاع بالحرية الجنسية، وهى الحرية المحروم منها زوجاتهم. وظل هناك تغاضٍ عن ذلك، وإن ظل غير مشروع، لأنه ضرورى باعتباره منفذًا للإبقاء على استقرار الرجال فى الزواج الذى لولا ذلك لكان أحاديًا. وجهود حظر الدعارة باسم الأخلاق أو معايير المجتمع مجرد نزعة أخلاقية منافقة، حيث إن المؤسسة ضرورية للزواج البورجوازي. ولذلك فليس مستغربًا أن وضع العاهرة ليس مختلفًا كثيرًا عن وضع الزوجة فى ظل الزواج البورجوازي. فعلى عكس العاهرة، الزوجة لا "تؤجر جسدها كالعامل الأجير، بالقطعة، بل تبيعه فى صورة عبودية للأبد" (Engels, 1948 [1884]).

ينتهى إنجلز (على نحو رومانسى إلى حد ما) إلى أنه عندما تختفى الأسس الاقتصادية للزواج الأحادي، سوف تختفى الدعارة. وما إن تُلغى الملكية الخاصة وسلطة الطبقة، لن يكون الرجال مضطرين للزواج لضمان قدرتهم على الدخول فى علاقات جنسية بموجب الاختيار الصرف. وكما

سنرى، فإن الحجة المؤيدة للاختيار الفردى يقدمها الليبراليون كذلك دفاعًا عن مشروعية الدعارة والصور الإباحية. إلا أنه على عكس الليبراليين، لا يعتقد الماركسيون أن هذه الحرية يمكن ترسيخها بينما تظل الملكية مركزة فى أيدى الطبقة الرأسمالية.

الوعى الزائف

المفهوم الماركسى الآخر المفيد فى فهم المعارضة النسوية المتشددة للصور الإباحية والدعارة هو مفهوم "الوعى الزائف". وبلغة ماركس وإنجلز، فإن دور الأيديولوجيا فى الرأسمالية هو حث العمال على الاعتقاد بأنهم عوامل اقتصادية عقلانية تقوم بخيارات حرة، وأنه يمكنهم تحسين وضعهم الطبقى من خلال العمل. وما زال هذا الوعى الزائف (كما أشار إليه الماركسيون لاحقًا) بمن هم وما هى مصالحهم هو النظام نفسه الذى يهيمن عليهم. وفى بعض الأحيان يستخدم النقاد اليساريون هذه الفكرة لوصف ما يحدث عندما يحدد الأشخاص هوياتهم، أو يطالبون بمصالح، على نحو يعتقد النقاد أنه يتناقض مع هوياتهم ومصالحهم "الحقيقية" (Eagleton, 1991). ويرى النسويون أن هذا يساعد على تفسير سبب رفض النساء فى الغالب للنسوية، ويدعين بأنهن يخضعن أنفسهن للرجال طوعًا. وقد يُنظَر إلى النساء اللائى يصررن على حقوقهن وحرياتهن فى المشاركة فى الدعارة والصور الإباحية على أنهن يربطن أنفسهن بالقامعين الأبويين وليس بمصالحهن الحقيقية. ومعظم المعارضين النسويين لإجازة الدعارة والصور الإباحية لا يقدمون حجة الوعى الزائف بالاسم، بل إنهم يعتمدون على نسخة منها للرد على الاعتراض بأن بعض النساء يزعمن الاختيار الحر فى المشاركة وأنهن يستمتعن بالمؤسستين.

الحجة النسوية المضادة للصور الإباحية والدعارة

يعتقد النسويون المعارضون للصور الإباحية والدعارة أن هاتين المؤسستين لا تمثلان اختيارات الحياة العملية الخاصة للأفراد أو التعبير عن حرية النساء الجنسية فحسب. وكذلك الحال بالنسبة للعمل الجنسى أو عدم أخلاقيته أو الخطر الذى يمثله لمصلحة المجتمع. وطبقًا لهذه الحجة، فالمشكلات الحقيقية للدعارة والصور الإباحية وكل أشكال العمل الجنسى أخلاقية وعواقبية. فالعمل الجنسى ظالم وخاطئ فى حد ذاته، لأنه يخضع النساء للرجال، ويضر كل من يشاركن فيه والنساء جميعًا. وينظر النسويون إلى صناعة الجنس على أنها مرتبطة بأنظمة وعلاقات سلطة أكثر اتساعًا. وبينما يرى الماركسيون أن سلطة الطبقة الاقتصادية تشكِّل كل المؤسسات والممارسات الاجتماعية، يعتقد النسويون أن السبب الأساسى هو النظام الأبوى ــ نظام العلاقات النوعية الذى يمكن بموجبه للرجال إخضاع النساء واستغلالهن والسيطرة عليهن. وبينما قد تشمل الصناعة الرجال كعمال ــ وخاصة الرجال المثليين، فإن شروط عملها يضعها النظام الأبوي. ولذلك فإنه عندما يتم إخضاع الرجال فى الصور الإباحية الذكرية المثلية، أو العمل عاهرين، فإنهم يعاملون بالطريقة نفسها التى يعامل بها النساء. وليس حظر الصور الإباحية أو الدعارة أو القضاء عليها غاية فى حد ذاته فى رأى النسويين الذين يدعمون تلك السياسات. بل هو جزء من إصلاح أوسع للبنى الاقتصادية الاجتماعية والثقافية الذى سوف يضمن حرية النساء ومساواتهن. وبصورة عامة، هذه هى المقاربة التى وراء الحظر السويدى للدعارة، على الرغم من أنه من الملاحظ أن السويد تتبنى موقفًا مختلفًا جدًا وأكثر تحررًا بكثير من الصور الإباحية.

الحجة النسوية الأكثر تأثيرًا، القائلة بأن الصور الإباحية بطبيعتها ظالمة وتضر النساء بشكل مباشر وغير مباشر، مقدمة من المنظِّرة القانونية والناشطة الأمريكية كاثرين ماكينون (MacKinnon, 1985,1995). وتقول ماكينون إن الصور الإباحية انتهاك لحقوق النساء المدنية؛ فهي تسبب عدم مساواتهن (ولا تعكسها فحسب)، وتقضي على حريتهن. وكتاب ماكينون ـ بالإضافة إلى كتاب أندريه دوركين (Dowrkin, 1981, 1985) ـ دعم قوى لجماعات النساء الدولية التى تؤيد صدور قوانين أكثر تقييدًا ضد الصور الإباحية فى بلدان كثيرة. وفى ثمانينيات القرن العشرين، وضع ماكينون ودوركين مسودة للقواعد التنظيمية للمدن فى المدن الأمريكية بولايتى منيابوليس وإنديانابوليس، بما يسمح للنساء بمقاضاة صانعى الصور الإباحية وموزعيها. وكانت اللوائح تقوم على ادعاء أن الصور الإباحية ظالمة لأنها تخضع النساء، ولكن بما أن أساس العمل القانونى هو الضرر الذى يحدث بالفعل للضحايا، فإن جلسات الاستماع بشأنهن كانت تسيطر عليها روايات الضرر (الصادمة فى الغالب) الذى ألحقه بهن مستهلكو الصور الإباحية الذكور.

الضرر المباشر الذى شعر به الكثير من العاملات (وإن لم يكن كلهن) فى صناعة الجنس موثق توثيقًا جيدًا؛ فقد أظهرت دراسات كثيرة لحياة عاملات الجنس وتجربتهن أن هناك أدلة على العنف والإساءة (Renzetti et al., 2001). والضرر غير المباشر الذى لحق بالنساء جميعًا ـ وبشكل خاص من الصور الإباحية - لأن طبيعتها هى أن توزَّع بعيدًا عن هؤلاء المشاركين فى صنعها، يتخذ شكلين:

١- يزعم المنتقدون أن الرجال الذين يستهلكون الصور الإباحية يستخدمونها للإساءة إلى النساء الأخريات، القريبات والغريبات، وقمعهن جنسيًا (Itzin and Sweet, 1993; Russell, 1993; Weaver, 1993).

٢- تبرر الصور الإباحية الاستغلال الاجتماعى والثقافى والاقتصادى المستمر للنساء وتعززه، لأنها تؤبد وجود النمط المقولب الخاص بكون النساء كائنات ذليلة موجودة من أجل متعة الذكور الجنسية.

بينما لا يرغب أى مدافع عن الصور الإباحية القانونية فى إنكار واقع تجربة النساء الخاصة بالإساءة الجنسية، تقوم صعوبة الحجج على الضرر الكائن فى الصلة السببية بين الصور الإباحية والإساءة. وأوضحت بعض التجارب الإمبريقية العلاقة بين استهلاك الصور الإباحية والإساءة الجنسية أو الاغتصاب، لكنها لم توضح أن الصور الإباحية تسبب الإساءة؛ إذ سيكون من المستحيل أخلاقيًا إجراء هذا النوع من الدراسة المضبوطة التى تثبت ذلك. ويوضح المنتقدون أن الصور والرسائل الجنسية شائعة فى الثقافة الشعبية، وأن الإعلان والترفيه العاديين قد يوحيان كذلك للرجال بالإساءة إلى النساء. والواقع أنه بتركيزنا على الصور الإباحية نخاطر بتجاهل الطريقة التى يضفى بها إعلام التيار السائد وإعلانه الصبغة الجنسية على النساء والفتيات (Dowrkin, 1991; Strossen, 1995). بالإضافة إلى ذلك، هناك تنوع كبير فى استجابات النساء للصور الإباحية، بعضها من صنع النساء، إما من أجل الربح أو من أجل مواقع الهواة الإلكترونية، وكما رأينا فإن النساء نسبة سريعة النمو من سوق الصور الإباحية على شبكة الإنترنت.

من وجهة النظر الفلسفية، فإن الحجة القائلة بأن الصور الإباحية بطبعها ظالمة ومخضِعة هى الأكثر إثارة للجدل. وترفض ماكينون التعريف التقليدى للصور الإباحية بأنها مادة صريحة أو فاحشة. وهى تقصرها على المادة التى ليست صريحة جنسيًا فحسب، بل التى تظهر كذلك النساء -

أو بالأحرى أى إنسان – تتم الهيمنة عليه أو إخضاعه أو قمعه أو إذلاله فى أوضاع مهينة، بطريقة تقر ما تصوره. ومن هذا المنظور النسوي، فإن الصور والنصوص الصريحة جنسيًّا لكنها لا تخضع النساء تصنَّف على أنها إباحية مشروعة. وتقول ماكينون: إن الصور الإباحية والدعارة وغيرها من أشكال الجنس التجارى يجب النظر إليها فى سياق إخضاع النساء للرجال. وليست الصور الإباحية أحد أشكال الكلام، كما يزعم الليبراليون، وليست الدعارة تعبيرًا عن الحرية التعاقدية، بل هى ممارسات سياسية فعلية تعكس قوة الرجال وعجز النساء وتعززهما. فالصور الإباحية تجعل الإساءة والهيمنة والتحرش إباحية. وهى تعرِّف الجنس بأنه يتعلق بالهيمنة والإخضاع. وأثرها العملى هو تعزيز النظام الأبوى وإخضاع النساء.

أحد أكثر جوانب حجة ماكينون إثارة للجدل هو؛ الطريقة التى تصنف بها مادة على قدر كبير من الصراحة الجنسية على أنها إباحية ومرفوضة. وهى لا تدين المواد العنيفة أو المهينة بشكل واضح فحسب، بل كذلك أى شيء يصور النساء بطريقة يمكن تفسيرها بأنها مهينة. والصور التى يراها ليبراليون كثيرون على أنها أداء محايد لأفعال جنسية يمكن تفسيرها طبقًا لهذه الرؤية النسوية على أنها تشيؤ للنساء، حيث تتعامل معهن على أنهن أشياء يؤثر عليها الرجال، وليس على أنهن أفراد مستقلون يوجهون حياتهم. وكما سنرى، كان نسويون آخرون منتقدين بقوةٍ لهذه المقاربة، حيث يقولون إن الصور الإباحية يمكن تفسيرها على أنها تمكن النساء.

كى نفهم رؤيةِ ماكينون، لا بد أن نعى أنها ترى النظام الأبوى نظامًا قويًّا له أهميته يشكل الطريقة التى نفسر بها صور الجنس والطريقة التى نتأثر بها بهذه الصور. والصور الإباحية موجودة فى سياق الأفكار الاجتماعية وعلاقات القوة، فهى تعكس البُنى الاجتماعية وتعززها، شأنها فى ذلك شأن الأيديولوجيا بالنسبة للماركسيين. ولهذا السبب تقول ماكينون إنه:

لا يمكن أن يُقال إن النساء يخترن المشاركة فى الصور الإباحية. ذلك أن عدم مساواة العلاقات النوعية يجعل من المستحيل تقريبًا أن توافق النساء بحرية. وبالنسبة لادعاء أن بعض النساء يستمتعن بالصور الإباحية، فهذا فى الواقع علامة على قوة النظام الأبوى الطاغية لتحديد الجنس للرجال وكذلك للنساء. ونتيجة لذلك تقبل النساء وضعهن الذليل على أنه أمر طبيعي، بل وممتع. وهذه الملاحظة طرحها للمرة الأولى الفيلسوف النسوى الليبرالى الذى عاش فى القرن التاسع عشر چون ستيوارت ميل الذى كتب فى تحليله النقدى للزواج: إن الرجال لا يرغبون فى طاعة النساء فحسب، بل كذلك عواطفهم (Mill. 1989b [1869]). وتصف ماكينون شيئًا قريبًا من مفهوم الوعى الزائف هنا، وإن كانت ترفض المصطلح نفسه، حيث تقول: إن وعى النساء بأنفسهن كمُشيَّئات لا يمكن وصفه بالزائف عندما يكون هو واقع العالم الذى يعشن فيه.

الهدف الرئيسى للنسويين المعارضين للصور الإباحية هو الدفاع الليبرالى عن الصور الإباحية على أساس حرية التعبير (التى نبحثها فى موضع لاحق من هذا الفصل). ويعالج النقاش بينهم مشكلة من المشكلات الأساسية فى الفلسفة السياسية الحديثة، وهى كيفية الموازنة بين الحرية والمساواة. ولا تنكر ماكينون أن استهلاك الصور الإباحية ممارسة للحرية الفردية، لكنها تقول: إن العوامل الأخرى تفوق قيمة تلك الحرية. ولحجتها اتجاهات عديدة:

أولاً: إنها تؤكد أنه لا ينبغى أن تفوق حرية الرجال فى استهلاك الصور الإباحية فى أهميتها الضرر الذى تلحقه بمساواة النساء (MacKinnon, 1985). وكانت هذه الحجة القائمة على مساواة النساء مقبولة بشكل كبير من المحكمة العليا الكندية فى قضية بتلر (انظر ص ٩٠).

ثانيًا: حرية الرجال فى الاستهلاك غير متوافقة مع حرية النساء، لأنه بينما النساء غير متساويات فى المجتمع من الناحية البنيوية، فهن لا يمكن أن يكن أحرارًا فى الواقع.

ثالثًا: بالنسبة لمسألة حرية التعبير المحددة، تخرس الصور الإباحية النساء، وتمنع حريتهن فى التعبير. وهى تفعل ذلك بخلق بيئة تكون فيها النساء غير راغبات فى الشكوى من الإساءة الجنسية ومن غير المرجح أن يصدقهن أحد. وعلاوة على ذلك، فإنها بخلق وهم كون النساء متاحات دائمًا لمتعة الرجال الجنسية، وهن سعيدات، تتسبب فى إساءة فهم حديثهن، وهو ما يشير بشكل شديد الوضوح إلى أن "لا" للدعوات الجنسية تعنى "نعم" فى واقع الأمر.

ويوضح رونالد دوركين أن حجة ماكينون تعتمد على التمييز بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية (انظر الفصل الأول). فالحرية السلبية تشير إلى التحرر من القيود، سواء أكانت مفروضة من الدولة أم من غيرها، بينما تعنى الحرية الإيجابية القدرة على توجيه حياة المرء وإدارتها، والمشاركة بشكل علنى فى اتخاذ القرارات بشأن الأمور الخاصة بالهم العام. وتقول ماكينون: إن تحرر الرجال السلبى من الرقابة يضر حرية النساء الإيجابية فى العمل باعتبارهن متساويات فى الحياة العامة (Dworkin, 1991).

فى حالة الصور الإباحية، النسويون منقسمون بشأن قضية الدعارة. وتقوم الحجة المضادة للإجازة على رفض ادعاء أن العاهرات يمارسن حرية تعاقدية، وعلى الأدلة الخاصة بالضرر الذى يلحق بهن (Jeffreys, 1997). ويقول النقاد الذين يتخذون هذا الموقف: إن التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية، وعدم توفر الفرص للنساء، يدفع البعض إلى الدعارة. ولإنهم يعتقدون أن العاهرات ضحايا المظالم الاجتماعية والاقتصادية الأوسع، فهم

يدعون إلى تجريم الرجال الذين يوظفون العاهرات وكل من يكسبون عيشهم باعتبارهم أطرافا ثالثة من الصناعة، وليس العاهرات أنفسهن. ويعكس التشريع السويدى هذه الرؤية. وتقول ماكينون على سبيل المثال إنه لا يمكن أن يُقال إن النساء يدخلن فى تعاقدات لبيع الجنس عندما يكون مكانهن فى المجتمع غير متكافئ بنيويًا، والتظاهر بأنهن أحرار على نحو متكافئ فى التعاقد يعنى حرمانهن من المساواة والحرية. وهى تزعم أن الأغلبية الساحقة من العاهرات مجبرات على الدخول فى العمل لعدم وجود اختيارات أخرى، وتاريخ الإساءة الجنسية، وإدمان المخدرات. ومع ذلك فإن تجريم الممارسة سوف يعاقب النساء لكونهن ضحايا (Mackinnon, 2005).

وبالمثل، تقول الفيلسوفة السياسية النسوية كارول پتمان: إن الدعارة تقوم على عدم المساواة النوعية وإخضاع النساء (Pateman, 1988). وحقيقة أن الأغلبية الساحقة ممن يمارسون الدعارة نساء، بينما الزبائن رجال، ليست مصادفة أو حقيقة محتملة، بل إنها تعكس بُنى السلطة النوعية. وما تبيعه النساء ليس الخدمات الجنسية فحسب، بل حق شخص ما فى فرض إرادته على جسد المرأة. فالدعارة هى الاعتراف العلنى بالرجال سادةً جنسيين.

المعارضة النسوية للصور الإباحية على أساس أن الاختيارات الخاصة لا تكون حرة فى ظل الظروف الاجتماعية والاقتصادية الحالية عُرضَة باستمرار للحجج المضادة من النساء اللائى يزعمن أنهن يعملن فى صناعة الجنس بإرادتهن واختياراتهن الحرة. وينكر بعض النسويين إمكانية أن تكون الموافقة على الدعارة مهمة. إذ تؤكد كاثلين بارى أنه سواء بالموافقة أو بدونها الدعارة "نموذج جنسي مؤسسى واقتصادى وجنسى لقمع النساء" (Barry, 1996). وكما رأينا، يرد المعارضون النسويون بأن الثقافة

والأيديولوجيا الأبوية تقنع النساء بالتمتع بخضوعهن، وبالتماهى مع رؤية — أو ما تسميه لورا ملفى "النظرة المحدقة" — قامعينهن الذكور (Mulvey, 1975) وليس مع مصالحهن الحقيقية. ويمضى البعض إلى أبعد من ذلك بقولهم إن معايير السوق، كحق التعاقد، لا يمكن لها بحال من الأحوال تحرير النساء — ذلك أن قواعد سلوك السوق الحرة صيغت على فرض استبعاد النساء، وما لم يُعاد هيكلتها بشكل أساسى فلن يمكن توسيعها لتشمل النساء. وفى مقابل هذا، يرد النسويون الليبراليون بأن الوصول المتكافئ إلى السوق وحرية التعاقد وحرية التعبير سوف تحرر النساء وتخلصهن من وضعهن النوعي. وهذا التوفيق بين المساواة والحرية، من خلال تعريف المساواة من ناحية الوصول المتكافئ إلى السوق والحقوق فيها، يشكل أساس المعارضة النسوية المضادة للرقابة. ومع ذلك فإننا قبل أن نبحث هذا نتحول إلى حجة التيار العام الليبرالية المؤيدة للدعارة والصور الإباحية القانونية.

الحرية والتعاقد والعمل الجنسي

يقوم الدفاع الأكثر شيوعًا عن الدعارة والصور الإباحية ذات الصبغة القانونية على أساس أنه ليس من عمل الدولة التدخل فيما هى علاقات وسلوكيات خاصة أو تنظيمها، ما دامت هذه الأمور الخاصة لا تتسبب فى ضرر الآخرين. وهذا التمييز بين الأمور العامة أو المشتركة والمجال الخاص أساسي، كما رأينا، لليبرالية الحديثة بشكليها الليبرتارى الخاص بالسوق الحرة والمساواتي. وهو يدعم حجة جون ستيوارت ميل ضد الدولة الأبوية فى كتابه "عن الحرية"، الذى يؤكد فيه أنه ينبغى على الحكومات التدخل فى سلوك أفرادها فقط لمنع أعمال الأفراد التى تضرهم بشكل مباشر (Mill, 1989a [1859]). وكان ميل يعتقد أنه لا بد أن يكون الناس أحرارًا

فى اختياراتهم بشأن السلوك المتعلق بالذات؛ ذلك أن تدخل الدول الأبوى لحمايتهم سوف يعوقهم فحسب عن تطوير أنفسهم باعتبارهم أفرادًا أحرارًا ومستقلين. وقد ظل "مبدأ الضرر" هذا يُستعان به بواسطة لجنة وولفندن فى توصيتها بإباحة المثلية الجنسية. وقال ميل على وجه التحديد: إن تعاقدات بيع الجنس لا ينبغى منعها، على الرغم من أنه كان يرى أن الدول لديها ما يبرر إحباطها لها (Mill, 1989a [1859]).

يشك الليبراليون فى تدخل الدولة فى السلوك الخاص، حتى عندما يكون من المفترض أنه لمصلحة المعنيين، لأنهم يعتقدون أن المجتمع يحتوى على مجموعة لا يمكن تحاشيها من الآراء المختلفة بشأن ما يحقق الحياة الجيدة. وينتج هذا فى حد ذاته من تعايش تعدد الرؤى والمعتقدات الأخلاقية والدينية والثقافية. ويقول التعدديون الليبراليون إنه بينما قد يؤمن الناس بقوة بآراء أو معتقدات بعينها فى حياتهم الخاصة، فإن طبيعة السياسة هى أنه لكى نعيش معًا فى مجتمع تعددي، لا بد لنا من فصل آرائنا الخاصة المتعلقة بالمصلحة عن المبادئ والقواعد التى نتفق عليها عبر مجموعة من وجهات النظر. وغالبًا ما يشير الليبراليون المعاصرون إلى هذا على أنه إعطاء الأولوية لـ"الصواب" (أى العادل والمنصف فى أعين الجميع) على "الصالح" (أى ما هو مقبول داخل إطار من القيم الأخلاقية العميقة أو الشاملة) (Rawls, 1993). والشيء الأساسى بالنسبة لمبادئ رولز الخاصة بالعدالة ولمساواتية دوركين هو؛ أن هذا التمييز بين الصواب والصالح يتطابق مع الفصل الليبرالى بين المجالين العام والخاص، حيث المبادئ العامة المتعلقة بما هو صواب منفصلة عن المعتقدات الخاصة بشأن ما هو نافع. والسبب فى ضرورة عدم تدخل الدولة فى الأعمال المتعلقة بالذات، بما فى ذلك السلوك الجنسي، هو أن العمل السياسى ينبغى أن يكون مقصورًا على أمور تتعلق بما هو منصف وعادل، أى ما يمكن أن يتفق عليه الجميع، وليس ما هو أخلاقى ونافع وتختلف بشأنه القيم.

يدعم المبدأ الليبرالي الخاص بعدم التدخل في الأمور الخاصة ثلاثة اتجاهات للحجج المؤيدة لإجازة الصور الإباحية والدعارة؛ وهي الحجة الليبرالية القائمة على الحرية الفردية والمساواتية الليبرالية والنسوية الليبرالية. وفي حالة الصور الإباحية، يؤكد الليبراليون الليبرتاريون حق الأفراد في حرية التعبير، ليس فقط على أساس تعددية الآراء التي لا يمكن الانتقاص منها فحسب، بل كذلك لأن الاستقلال والتطوير الذاتي الإنسانيين يتطلبان أن يختار الأشخاص آراءهم ويعتنقوها بحرية (Mill, 1989a [1859]). وهذا المبدأ أشد ما يكون رسوخًا في الولايات المتحدة، حيث يُعتقد، كما رأينا، أن التعديل الأول للدستور، الذي يضمن حرية التعبير، يغطي أكثر من مجرد الاتصال اللفظي، ويشمل التعبير عن النشاط الجنسي. ويستعين الليبراليون المناهضون للرقابة بـ"ميل" لدعم حجتهم على أن للأفراد الحق في امتلاك أية مواد يختارونها والاستمتاع بها، ما داموا لا يتسببون في ضرر الآخرين.

ويحذر رونالد دوركين من معاملة الصور الإباحية على أنها قضية حرية تعبير خالصة، حيث يوضح أن الصور الإباحية ليست تعبيرًا عن الآراء السياسية المعارضة. وبما أن جزءًا كبيرًا منها يمكن القول بأنه أساسي ومتكرر، فمن الصعب القول بأن توافر المزيد من الصور الإباحية سوف يتيح للأشخاص اختيارات أكثر، ويزيد فرصهم لأن يكونوا مستقلين. وبذلك يصعب إثبات حجة كون توافر الصور الإباحية ضروريًا من أجل التطوير الذاتي الإنساني (Dworkin, 1986). ويقترح دوركين، بدلاً من ذلك، حجة تقوم على الحقوق تأييدًا لإجازة الصور الإباحية؛ وهي أن الأفراد لديهم "حق في الاستقلال الأخلاقي"، وهو ما يجيز لهم اتخاذ قرارات بشأن الأخلاق التي سوف يحيون بها. ويعني هذا أنه لا يمكننا منع الصور الإباحية على أساس أن الأشخاص يرونها مؤذية وفاحشة، أو يظنون أنها تهين الآخرين أو تقلل

من شأنهم. ولا يعنى هذا أنه لا يمكن وضع بعض القيود عليها، باسم مصلحة المجتمع. لكن في النهاية، لا يمكن تغليب المصلحة العامة على الحق الفردى في الاستقلال الأخلاقي.

يقوم الدفاع الليبرتارى عن الدعارة على الحق الفردى فى التعاقد. ويقول الليبرتاريون إن الأشخاص البالغين، في غياب القسر المباشر، يمكنهم اتخاذ قراراتهم في الدخول في أية علاقات تعاقدية يرغبون فيها ــ لبيع الجنس أو عمل صور إباحية مقابل أجر ــ وإنه لا ينبغي لنا منع أنواع بعينها من التعاقد لأننا نعتقد أنها تضر المجتمع أو الأفراد. وتدعم هذه المبادئ تشريع الدعارة في هولندا. وكما رأينا في الفصل الثاني، يتبنى روبرت نوزيك مقاربة حرية التعاقد هذه (Nozick, 1974). ويقول نوزيك: إن البشر يمتلكون أنفسهم، وبالتالي يحق لهم عمل أية تعاقدات يختارونها للاستفادة من أجسادهم وعقولهم. ويقدم لارس إريكسون حجة قوية على هذا المنوال لإجازة الدعارة باعتبارها تبادلاً حرًا في سوق مفتوحة (Ericson, 1980). ويقول إريكسون: إن الخدمات الجنسية لا تختلف عن أى نوع آخر من الخدمة يشمل الجسد يمكن بيعه (وهى كذلك الحجة المقدمة من مارتا نوسباوم). يتعارض هذا مع الحجة المحافظة القائلة: إن الجنس جزء من العلاقة الزوجية، لكنها تتحدى كذلك حججًا مساواتية ونسوية تقول إن النشاط الجنسي بالضرورة جانب عميق ومهم من الشخصية الإنسانية. ويرفض إريكسون هذه الرؤية باعتبارها عاطفية.

من الطبيعي أن لا تنطبق حجة حرية التعاقد على الحالات التي يُجبَر فيها العاهرات أو عمال الجنس على بيع الجنس بالتهديد باستعمال العنف. كما أنها لا تعنى أنه بمجرد تعاقد عامل جنس على بيع الخدمات الجنسية أنه يمكن للزبون عمل أى شيء يرغب فيه لعامل الجنس. وفى حالة كهذه، يقول

الليبرتاريون: إن المقاربة المناسبة هى تجريم الإساءة أو القسر، وليس العمل الجنسى نفسه. لكن ماذا عن الحالات التى تلجأ فيها النساء للجنس بسبب الضائقة الاقتصادية، أو إدمان المخدرات، أو الضغط من الزوج أو الصديق؟ كما رأينا، يقول النقاد النسويون: إن الموافقة فى تلك الحالات ليست مهمة. والليبرتاريون يشكون فى هذه الادعاءات، ويؤكدون أن الدولة ينبغى أن تفترض أنه إذا لم تُجبر النساء على الدخول فى تعاقدات للعمل الجنسي، فحينئذ يمكنهن عمل ذلك بحرية. ويعكس هذا طريقة طال أمدها من التفكير فى الفكر الليبرالي. فقد قال الفيلسوف توماس هوبز الذى عاش فى القرن السابع عشر، وهو أحد واضعى نظرية العقد الاجتماعي، إنه لا يمكن للأشخاص التهرب من التزاماتهم التعاقدية لمجرد أنهم اتفقوا على العقود بالإكراه، - بل يقول هوبز: إن العقود التى "اغتُصِبت خوفًا" صالحة (Hobbes, 1962 [1651]). ويتبنى القانون الجديدة مقاربة أكثر حمائية من هوبز، ولا يدعم التعاقدات المتفق عليها بالإكراه. لكن ضغوط الظروف الاقتصادية أو العلاقات الشخصية لا يُعتقَد باستمرار أنها تبطل العقود.

الحجة المؤيدة للدعارة والصور الإباحية القانونية يمكن تقديمها كذلك من منظور ليبرالى أكثر مساواتية. إذ يدافع رولز عن الإجراء الذى تتخذه الدولة لإعادة توزيع الموارد، لكن ليس لفرض أية رؤية أخلاقية بعينها. ويقول رولز: إن العقل العام ـ الذى يعنى به النقاش السياسى العام القائم على الأسباب المشتركة ـ وتنظيم الدولة ينبغى أن يقتصرا على تنظيم الأمور التى تؤثر على إعادة إنتاج المجتمع السياسى والحفاظ عليها على مر الزمن. وهذا من الناحية العملية دور أكثر محدودية من حماية مؤسسات ثقافية واجتماعية بعينها. وما دام المجتمع السياسى مستمرًا، فليس من شأن الدولة فرض قيم أو عادات ثقافية بعينها أو ضمانها، بما فى ذلك تلك المتعلقة

بالحياة الأسرية أو العلاقات بين الجنسين (Rawls, 1997). وتلك الحالات التى تؤثر فيها هذه الممارسات أو العادات على المجتمع السياسى - الحرية والمساواة بين الجنسين، على سبيل المثال - هى فقط التى ينبغى أن تكون عرضة للنقاش السياسى وتنظيم الدولة.

كما رأينا، هذه هى على وجه التحديد الحجة التى قدمها ماكينسون؛ وهى أن الصور الإباحية تسهم بشكل كبير فى عدم مساواة النساء. ويزعم بعض الليبراليين المساواتيين أنه لكون صناعة الجنس تؤثر على المساواة النوعية، فهى موضوع مناسب لتنظيم الدولة (Dyzenhaus, 1992). من هذا المنظور، تعتمد مساواة صناعة الجنس على ما إذا كان يمكن بالفعل إظهار أنها تؤثر على المساواة النوعية أم لا. ومع ذلك يقول رونالد دوركين: إنه حتى إذا أمكن إظهار هذا الأثر، فإن الحق فى حرية التعبير يفوقه أهمية. وكما يوضح، لن تُفرَض رقابة على الادعاءات اللفظية بأن النساء أدنى منزلةً من الرجال، حتى وإن قيلت لجمهور قابل للتأثر يرجَّح أن يصدقها (Dworkin, 1991). وفى حالات كثيرة يتعين على المدافعين عن الرقابة بيان أن الصور الإباحية لها أثر بعينه على مساواة النساء باعتبارها مميزة عن الإعلام والإعلان وغيرهما من أشكال التعبير العلني. وتواجه حجة ماكينون، أن حرية الرجال السلبية الناجمة عن الرقابة تضر حرية النساء السلبية فى المشاركة فى الحياة العامة، مشكلة مشابهة.

تهتم الحجج الليبرالية التى بحثناها حتى الآن بالحرية بصورة عامة، سواء أكانت حرية التعاقد أم حرية التعبير، أكثر من الحرية الجنسية بصورة خاصة. ومع ذلك فقد اعتمد بعض المنظِّرين فى دفاعهم عن الدعارة والصور الإباحية القانونية على العلاقة بين النشاط الجنسى والفردية والحرية. وهم يقولون إن الفردية تشمل الحق فى التعبير الجنسى والاستقلال

الجنسى (Altman, 2005). ويقول چوشوا كوين إن الصور الإباحية مهمة للاهتمامات التعبيرية للبشر. (Cohen, 1996). فنحن مهتمون بالتعبير عن الأفكار والمواقف والمشاعر بشأن مجموعة من الأمور الخاصة بالهم الإنسانى وإبرازها. ويعتمد جزء كبير على الطريقة التى نرى بها الجنس. وكما رأينا من قبل، فإن المحافظين يرونه على أنه دلالة على الالتزام الزوجي، بينما يراه الآخرون الذين يتبنون ما يسميه إريكسون الرؤية العاطفية على أنه تعبير عن الحب. بل إننا إذا نظرنا إليه على أنه تعبير عن الهوية الفردية أو الاستقلال، فحينئذ يمكن أن لا يكون لدينا مبرر للتمييز بين التعبيرات المختلفة عن النشاط الجنسي؛ أى الصور الإباحية والجنس خارج العلاقة الزوجية والمثلية الجنسية والدعارة، وهى جميعًا تعبيرات عن الاستقلال الجنسي. وحقوقنا فيها لا يقيدها سوى احترام حقوق الآخرين بالطريقة المساواتية المعتادة.

الحجج النسوية المؤيدة للحرية الجنسية

بما أن صناعة الجنس تشمل بشكل عام نساءً يبعن خدماتهن الجنسية للرجال، فليس مستغربًا أن الكثير من النسويين يقولون: إن النساء لسن حرائد بالفعل فى إبرام تلك العقود، وأن حرية الزجال فى الاستمتاع بهن تُشترَى على حساب استغلال النساء وإخضاعهن. ومع ذلك يقدم النسويون أيضًا حجة على القدر نفسه من القوة تدعم إباحة صناعة الجنس. وتوصف رؤيتهم أحيانًا بـ"المؤيدة للجنس"، فى مقابل مناهضة الصور الإباحية أو الدعارة. لكن لا يعترف أى جانب فى هذا النقاش بكونه "مناهضًا للجنس". ومع ذلك فإن آراءهم الخاصة بالقدرة التحريرية للعمل الجنسى بالنسبة للنساء تختلف اختلافًا كبيرًا. ويعتقد الليبرتاريون النسويون أن تعزيز حقوق النساء التعاقدية

فى السوق وتوسيعها سوف يزيد من حريتهن. لكن نسويين ليبراليين كثيرين يدافعون كذلك عن حق النساء فى التعبير جنسيًا عن أنفسهن من خلال العمل الجنسي. وتقول ويندى ماكيلورى: إن النساء يُمنَعن من التعبير الذاتى الجنسى المستقل، وإن تحرير الصور الإباحية والدعارةِ يتيح لهن الحرية الجنسية (McElory, 1996). والإصرار على أن النساء لسن أحرارًا بالفعل فى تقرير المشاركة فى صناعة الجنس يعنى التعامل معهن على أنهن طفلات، مثلما عاملتهن الدولة الأبوية بهذه الطريقة على مر التاريخ. وكما يعترف المنظِّرون النسويون، تعتمد هذه الحجة على افتراض أن النساء قادرات على اختيار الدخول فى صناعة الجنس، ولا يجبرهن الفقر أو انعدام البدائل.

تبحث نوسباوم ما يتطلبه الاختيار الحر فى حالة صناعة الجنس ــ والتوظيف كله فى واقع الأمر (Nussbaum, 2008). وهى تشير إلى أن النسويين المناهضين للعمل الجنسي، الذين يقولون إن النساء لن يخترن طوعًا العمل الذى يؤثر على هذا الجانب الأساسى والحميم من هويتهن، يبالغون فى السقف الذى يضعونه للاستقلال. ذلك أن الظروف الاقتصادية تجبر الكثير من الأشخاص على العمل فى وظائف ما كانوا ليختاروها لولا تلك الظروف. (زعم ماركس أن العمال كافة فى ظل الرأسمالية يفتقرون إلى الاستقلال، لأنه ليس لهم السيطرة الكاملة على عملهم ومنتجاتهم). وكشأن الليبراليين المساواتيين الآخرين، تؤكد نوسباوم العلاقة بين النشاط الجنسى والاستقلال، قائلة: إن قدرة المرء على التعبير عن نفسه بحرية من الناحية الجنسية هو الجانب المهم فى الازدهار الإنساني. وكما رأينا فى الفصل الثاني، تقول نوسباوم: إنه ينبغى الحكم على التشريع والسياسة بالدرجة التى يسمحان بها للأشخاص بالازدهار كبشر، حيث يمارسون القدرات البشرية الأساسية (Nussbaum, 1999). وهى تنبهنا إلى أنه لا يمكن الافتراض أن الجنس وحده هو الجزء الخاص بالعلاقة العاطفية والحميمة والمتواصلة المطلوبة

للازدهار الإنساني. وتنتهى نوسباوم إلى أنه إذا كان لدى النساء اللائى يصبحن عاهرات قدرات أساسية كافية، فليس هناك سبب للقلق، ما دامت حقوقهن كعاملات محمية. وبالمثل، تقترح لورى شراج أنه بدلاً من تجريم الدعارة، ينبغى على الدولة حظر ممارسات العمل الاستغلالية التى تعقب صناعة الجنس، والسماح لعمال الجنس بإنشاء النقابات (Shrage, 1994). ويرى النسويون الذين يركزون على آثار التفاوت الاقتصادى، أن القضية الحقيقية التى تثيرها الدعارة هى انعدام فرص التوظيف المتاحة للنساء العاملات وانعدام الرقابة على شروط توظيفهن.

من الناحية العملية، هذا هو موقف الكثير من جماعات حقوق العاهرات وحقوق العمال الجنسيين التى ظهرت خلال العقود الثلاثة الماضية. وتصر منظمات مثل المجموعة الموجودة فى كاليفورنيا COYOTE (أبطلوا أخلاقياتكم القديمة المنهكة) وتعاونية العاهرات الدولية على أن عضواتها اخترن عملهن بحرية، وأنه ينبغى حماية شروط العمل كالعمال الآخرين. وهى تؤكد أن الإساءة إلى النساء فى صناعة الجنس ليست أصيلة فى العمل نفسه، بل نتيجة لحقيقة أن حقوق النساء كعاملات جنس ليست محمية. وكما رأينا، فقد أثرت هذه الحجة على التشريع فى بعض البلدان، وبخاصة هولندا. واعترض الكثير من عاملات الجنس على الحجج النسوية مثل حجة ماكينون، وأكدن اختيارهن الحر (Nagle, 1997). ويرد النسويون المناهضون للعمل الجنسى بدراسات تبين أن أعدادًا كبيرة من العاهرات سوف يتركن الصناعة إذا استطعن. وقد يبدى الرجال والنساء فى الكثير من الوظائف منخفضة الأجر وغير الماهرة عدم حماس مماثل بشأن عملهم. وكل ما يمكننا استنتاجه بشكل مؤكد هو أن تجربة النساء الخاصة بالعمل الجنسى تتفاوت بشكل كبير؛ فهو بالنسبة للبعض يحرِّر ويمكِّن، وهو بالنسبة للبعض الآخر عمل، بينما يراه آخرون قامعًا ومهينًا.

برواز (٥-٢) الدعارة والصور الإباحية: المعايير والقيم المتضاربة

تعتمد النقاشات بشأن ما إذا كان يجب إجازة الدعارة والصور الإباحية أم لا على التفسيرات المختلفة لبعض المعايير الأساسية، وهى المساواة النوعية والحرية والمصلحة العامة:

المساواة النوعية

يقول المؤيدون لإجازة الدعارة والصور الإباحية: إن من حق النساء اتخاذ قرارات مستقلة بشأن السلوك الجنسى والتعبير مثلهن مثل الرجال. ولا يرجع عدم مساواة النساء إلى التعبير الجنسي، بل إلى وضعهن فى سوق العمل. وأفضل طريقة لضمان المساواة هى منع الممارسات الاستغلالية التى غالبًا ما تصاحب صناعة الجنس، وليس الصناعة نفسها.

ويرد المعارضون بأن الدعارة والصور الإباحية تعكسان ان عدم المساواة البنيوية للنساء، القائمة على خضوعهن الجنسى للرجال، وتؤبده.

الحرية

يقول مؤيدو إجازة الدعارة والصور الإباحية إن من حق الأفراد الدخول بحرية فى تعاقدات لبيع الخدمات الجنسية ــ سواء من خلال الدعارة أو إنتاج الصور الإباحية وبيعها. وتشمل حرية التعبير حق التعبير الجنسى الحر، سواء من خلال استهلاك الصور الإباحية أو المشاركة فى الدعارة.

ويرد المعارضون بأن النساء اللائى يؤدين الصور الإباحية لا يخترن عملهن بحرية، بل إنه يجرى إجبارهن عليه أو استمالتهن إليه بسبب انعدام الفرص الاقتصادية والعلاقات الجنسية الاستغلالية.

المصلحة العامة

يقول مؤيدو إجازة الدعارة والصور الإباحية: إن حظرهما يصل إلى حد الرقابة ويمنح الدولة سلطة كبيرة كي ترسخ الأخلاق وتعُززها.

ويرد المعارضون النسويون بأن الدعارة والصور الإباحية تجيزان استغلالاً وعنفًا جنسيين أوسع نطاقًا. ويقول المنتقدون المحافظون إنها تدمر الأخلاقيات التقليدية ومؤسسة الأسرة.

يلجأ جزء كبير من الحجة النسائية الليبرالية المؤيدة لإجازة صناعة الجنس إلى مبادئ الحرية والحقوق الفردية. لكن الكثير من النسويين كذلك مهمومون بعواقب منح الدول سلطة مراقبة المواد الصريحة جنسيًّا على النساء. فعلى مر التاريخ، كانت الحكومات فى الدول كلها تقريبًا يسيطر عليها الرجال وكانت تعزز الميزة الذكورية، وكان على الحركات النسائية أن تكافح ضدها لتحقيق الحقوق المدنية الأساسية. وقد جرى تنظيم أدوار الجنس والسلوك الجنسى المناسب للنساء والعلاقة بين الجنس والإنجاب؛ وتوضح المؤرخة المدنية نادين ستروسن أن الدولة، على مر التاريخ، استخدمت الرقابة لمنع نشر المواد التى تمد النساء بالمعلومات عن الجنس وتحديد النسل والسحاقية، وهى المعلومات التى يمكن استخدامها لممارسة التحكم فى نشاطهن الجنسى (Strossen, 1995). وعلاوة على ذلك، حظرت الأنظمة القمعية المعارضة السياسية على أساس أنها إباحية. وتنتهى ستروسن إلى أنه لا يمكن الوثوق فى سلطات الدولة فى اتخاذ أفضل القرارات المتعلقة بمصالح النساء.

خاتمة

كان النقاش بشأن صناعة الجنس انقسامياً إلى حد كبير بالنسبة للنسويين على مر العقدين الماضيين، إذ كان كل طرف يتهم الآخر بأنه يؤيد بفاعلية الاستغلال الذكورى للنساء وتجاهل تجربة عاملات الجنس أنفسهن الحقيقية. فقد اتهمت ماكينون عضوات "قوة العمل النسوية المناهضة للرقابة" التى عارضت لائحتها المناهضة للصور الإباحية بأنهن "الأعمام توم"[١]، وخارجات على حركة النساء. وبدورهم، ادعى النسويون المعارضون للرقابة أنها كانت تروج للرؤية الڤيكتورية للجنس، التى فيها الرجال وحوش مغتصبة والنساء ضحايا غير راغبات لعواطفهم الجامحة. ومن المستحيل تخيل التوفيق بين المعسكرين المتعارضين ما دام هناك الكثير من التنوع فى تجارب النساء الخاصة بالجنس التجارى وتفسيراتهن لتلك التجارب. وتظهر مشكلة مشابهة فيما يتعلق بالدعارة، حيث تختلف المقاربات التشريعية السويدية والهولندية بشأن القضية الأساسية الخاصة بما إذا كان ينبغي تمكين النساء من القيام بالعمل الجنسى أم تمكينهن من الهروب منه. وفى كلتا

(١) في منتصف القرن التاسع عشر ظهرت رواية (Uncle Tom's Cabin) (كوخ العم توم) لكاتبتها الروائية هاريت بيتشر ستو، وقد أحدثت الرواية هزة عنيفة في المجتمع الأمريكي وقدمت صورة عن حياة ملايين السود المستعبدين والمقهورين في ظل المنظومة الإقطاعية والاجتماعية الأمريكية. برزت شخصية العم توم المستعبَد المستسلم لإرادة السيد الأبيض كمحور أساسي بالرواية. فالعم توم لا يؤمن بمبدأ التمرد أو المقاومة لنيل حقوقه المسحوقة والمطالبة بحريته المسلوبة، والعم توم المتدين يقاوم الشر بالخير ويقدم لك الخد الأيسر إن صفعته على الأيمن (المترجم).

الحالتين، يشك كثيرون ممن ينتقدون العمل الجنسي وعواقبه بالنسبة لمساواة النساء فى قدرة الدولة على التدخل بشكل إيجابى للموازنـة بـين الحريـة والمساواة. وقد رأينا مخاوف مشابهة عبَّر عنها بعض المنظِّرين فى مناقشتنا للمساواة التوزيعية فى الفصل الثاني.

على أية حال، فقد بدأ واقع العولمة أخيرًا يغير مركز اهتمام النـشاط السياسى وسياسة الدولة بشأن تلك القضايا. ويتفق كـل النـسويين ـ وكـل الليبراليين والمحافظين والمجتمعيين ـ على أنه مهما كانت الحجة المؤيـدة لإجازة المواطنين للدعارة، فإن التجارة المتنامية بـسرعة فـى النـساء ـ والأطفال ـ اللائى يتم الاتجار بهن دوليًا تمثـل تهديـدًا واضـحًا للحريـة والمساواة والأمن الإنساني. وفى حالة الصور الإباحية، فقد جعـل ظهـور الإنترنت تنظيم محتوى الصور المكشوفة جنسيًا المتاحة عالميًا أكثر صعوبة وفى الوقت نفسه، جعل مشاهدة تلك الصور فى السر أكثر سهولة. وهنا انتقل مركز اهتمام الحكومات فى البلدان المتقدمة إلى وصول الأطفال إلى مواقـع الجنس على الإنترنت وصور الأطفال الإباحية، وهى الصناعة التـى تعبـر الحدود القومية، وفيها الإساءة والضرر موضع خلاف. وقد فـتح التفـاوت الاقتصادى العالمى صناعة الجنس على مصراعيها لجماعات كبيـرة مـن الأشخاص المعرضين للخطر ويسهل استغلالهم. وبينمـا تـستجيب الـدول بتضييق تطبيق القانون، فإنه يمكننا كذلك القول بأنه لا بد من علاج التفاوتات الدولية فى الثروة. وسوف نهتم بهذه المسألة بشكل مباشر فى الفصل العاشر.

الفصـل السادس

هل ينبغى أن يكون الزواج المثلى قانونيًا؟

بينما يتعقب مؤرخو النشاط الجنسى المراسم التى تجمع بين الأزواج المثليين فى معظم التاريخ المسجل، فى الثقافات الغربية وغير الغربية، فقد ظهرت المطالبة بالسماح بالزواج الرسمى للأزواج من الجنس نفسه خلال العقدين الماضيين فحسب. وعلى الرغم من ذلك بات الزواج من الجنس نفسه أحدى قضايا السياسة الاجتماعية المثيرة للجدل والانقسامية فى البلدان الغربية. وهى تثير قضايا ليست متعلقة بحقوق المثليين والسحاقيات وما هو مطلوب لمساواتهم فحسب، بل كذلك وضع الزواج ــ وهو مؤسسة تتدنى شعبيتها فى بلدان كثيرة ــ والعلاقة بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني. وعلى الرغم من تركيز النقاش العام على الحق فى الزواج، فقد ظهرت مجموعة من الأنواع المختلفة من العلاقات المعترَف بها والمحمية من الناحية القانونية وتبنتها بلدان عديدة للزواج المثلي، باعتبارها بديلاً للزواج. وتوفر هذه العلاقات المعترَف بها رسميًا للكثيرين الحقوق القانونية والاقتصادية والإعانات نفسها المصاحبة للزواج، بما فى ذلك حق الملكية والميراث وحق الزيارة بالمستشفيات والحق فى الإسكان وإعانات الضمان، وفى بعض الحالات الحق فى تبنى أطفال. وهى متاحة فى بعض الحالات للأزواج المتغايرين الذين لا يرغبون فى الدخول فى زواج رسمي. وهذه المؤسسات الموازية المتاحة على نحو أكثر شيوعًا بكثير من الزواج المثلى الذى غالبًا ما يجتذب مستويات أعلى من الدعم العام، تجعل هذه قضية معقدة من وجهة

النظر السياسية، وإن كان معظم الفلاسفة السياسيين الذين يدعمون الاتحادات المدنية أو الشراكات المنزلية يدعمون كذلك الزواج المثلي، كما سنرى.

حفنة من الدول فقط هي التى أجازت الزواج المثلي، لكن الاتحادات المدنية أو الشراكات المنزلية أصبحت شائعة نسبيًا في أوربا والبلدان الناطقة بالإنجليزية. وكانت الدنمارك أول بلد يقدم مؤسسة قانونية موازية للزواج عندما أقرت تشريع "الشراكات المسجلة" في عام ١٩٨٩. وأعقب ذلك تشريع مشابه يعترف بـ"الاتحادات المدنية" في النرويج والسويد وآيسلندا وهولندا وفرنسا في تسعينيات القرن العشرين. وأدخلت ألمانيا تسجيل "شراكات الحياة" للأزواج المثليين والسحاقيات في عام ٢٠٠١، وأقرت المملكة المتحدة قانون الشراكات المدنية في عام ٢٠٠٥ (انظر البرواز ٦-١). وفي عام ٢٠٠٠، أصبحت هولندا أول بلد في العالم يقدم الزواج المثلي الكامل، بشروط الزواج المغاير نفسها. ووسعت بلجيكا الزواج المدني ليشمل الأزواج المثليين والسحاقيات في عام ٢٠٠٣، وهو ما فعلته إسبانيا في عام ٢٠٠٥. وخارج أوربا، كان تشجيع الزواج المثلي مقصورًا في المقام الأول على البلدان الناطقة بالإنجليزية. فقد أجيز في كندا في عام ٢٠٠٥، وجنوب إفريقيا في عام ٢٠٠٦؛ وفي عام ٢٠٠٦ كذلك أُدخلت الاتحادات المدنية في نيوزيلندا.

برواز (٦-١) قانون الشراكات المدنية البريطاني (٢٠٠٥)

اختارت بلدان عديدة إجازة الاتحادات المدنية، أو بنية مؤسسية شبيهة للأزواج المثليين والسحاقيات، بدلاً من السماح بـ"الزواج" نفسه. وبينما يوجد مستوى لتأييد تلك البُنى من الزواج المثلي الفعلي، فكثيرون ممن يعارضونها يزعمون أنها زواج باسم آخر. وتثير مسألة الاتحادات المدنية أو الزواج قضايا مهمة تتعلق بمجال المساواة والعدالة جرى

عرضها فى النقاش الذى جرى في المملكة المتحدة بشأن مشروع قانون الشراكات المدنية الذى أصبح قانونا فى عام ٢٠٠٤.

- زعمت الحكومة ومؤيدو مشروع القانون، ومن بينهم حزب المحافظين المعارض، أنه يسمح بالمساواة للمثليين والسحاقيات بتأكيده على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية نفسها للأزواج المغايرين والمثليين والسحاقيات – حقوق المعاش التقاعدى والحصول على سجلات المستشفيات والإعفاء من ضريبة الميراث ـ والمسئوليات نفسها، كالمطالبة بدفع نفقة الأطفال فى حالة الطلاق. وزعم المؤيدون أن العدالة تتطلب منح الأزواج المثليين الحقوق نفسها التى للأزواج المغايرين.
- زعم المعارضون المحافظون لمشروع القانون، كالمعهد المسيحي، أنه يقدم "حقوقًا خاصة" للمثليين والسحاقيات ليست متاحة بالقدر نفسه للآخرين فى الشراكات الأخرى الملتزمة لكنها ليست جنسية، مثل مقدمى الرعاية والمعالين، أو أفراد الأسرة الذين يعيشون معًا. وقد أصروا على أنه ليس من العدل تقديم مزايا للأزواج المثليين دون تقديمها للأشخاص غير الأزواج لكن تربطهم علاقات طويلة المدى. ورفض المعارضون حجة المساواة. وهم لم يختلفوا مع المبدأ العام القائل: إن "الشبيه تنبغى معاملته معاملة تتساوى مع شبيهه"، لكنهم أكدوا أن الأزواج المثليين والسحاقيات ليسوا شبيهين بالأزواج المغايرين.
- قالت بعض جماعات المثليين والسحاقيات المتشددة مثل (Outrage) إنه بينما سيكون من حق الشركاء المدنيين الآن الحصول على كل المزايا المادية تقريبًا المرتبطة بالزواج، فسوف يعنى عدم تسمية اتحاداتهم زواجًا أنه سيُنظر إليها على أنها من الدرجة الثانية.

ولأن الشراكات المدنية مؤسسة منفصلة، فهى لا يمكن أن تكون مساوية للزواج. وقد أوضحوا أن مبدأ "منفصلون لكن متساوون" أثبت عدم صحته الأبارتايد فى جنوب إفريقيا والفصل العنصرى فى الولايات المتحدة. وبناءً على هذا الموقف، فإن العدالة والمساواة تتطلب معاملة الأزواج المثليين والسحاقيات بالطريقة نفسها التى يُعامَل بها المغايرون.

عبأت هذه القضية الرأى العام واستقطبته بشكل كبير فى الولايات المتحدة، حيث نشبت الصراعات بشأن الاتحادات المثلية على المستوى الفدرالى ومستوى الولايات. وفى عام ١٩٩٦، وافق الكونجرس الجمهورى (ووافق الرئيس الديمقراطى كلينتون) على قانون الدفاع عن الزواج الفدرالى الذى أعلن أنه يُشار إلى الزواج بموجب القانون الفدرالى فقط باعتباره اتحادًا بين شخصين من جنسين مغايرين، وأن الحكومة الفدرالية غير مضطرة للاعتراف بالزواج المثلى الذى تجريه الولايات. كما نص على أنه يمكن للولايات رفض الاعتراف بالزيجات المثلية التى تجريها الولايات الأخرى. وكان الدافع إلى ذلك هو إمكانية إجازة الزواج المثلى فى بعض الولايات، بواسطة التفسير القضائى أو التشريع. وفى عام ١٩٩٣، وفى (Baehr v. Lewis)، أعلنت محكمة هاواى العليا أن قصر الزواج على المغايرين قد ينتهك بند الحماية المتساوية فى دستور ولاية هاواي. ومنذ صدور قانون الدفاع عن الزواج، وافق أكثر من نصف الولايات بأمريكا، ومنها هاواي، على تعديلات لدساتيرها تقصر الزواج على الاتحادات بين رجل وامرأة. واجتذبت الحركة الشعبية لإدخال تعديل على الدستور الفدرالى يحظر الزواج المثلى دعم الرئيس بوش، لكن فى عام ٢٠٠٦، هُزِم تعديل الزواج الفدرالى الذى كان سيحظر الاعتراف بالزواج المثلى فى الكونجرس.

وعلى الرغم من ذلك، فقد حكمت المحكمة العليا فـــي ماساتـــشوستس (فى Goodrige v. Department of Public Health) بأن قـــصر الـــزواج على الأزواج المغايرين يتعارض مع الدستور، وفى العام نفـــسه صـــدرت تراخيص زواج لأزواج مثليين وسحاقيات. ولم تنجح محاولات تعديل دستور الولاية لاستعادة التعريف التقليدى للزواج. وبينما كانت ماساتشوستس الولاية الوحيدة التى تجيز الزواج المثلي، فإن ولايـــات أخـــرى ــ نيـــو جيرســـى وفيرمونت وكونيتيكت وكاليفورنيا ونيو هامبشاير ــ خلقت مؤسسات تقـــدم صراحةً الحقوق والمزايا نفسها التى يقـــدمها الـــزواج لـــلأزواج المثليـــين والسحاقيات. وفى عام ٢٠٠٥، أقر المجلـــس التـــشريعى فـــى كاليفورنيـــا مشروع قانون يجيز الزواج المثلي. وكانت تلك هى الحالـــة الأولـــى فـــى الولايات المتحدة التى يُقَر فيها هذا التشريع، ذلك أن قرار ماساتشوستس اتُخِذ بعد التفسير القضائي. ومع ذلك فقد نقض الحـــاكم المحـــافظ شـــوارتزنجر مشروع القانون. وفى عام ٢٠٠٨، حكمت المحكمة العليا فـــى كاليفورنيـــا (فى قضايا إعادة الزواج) بأن الأزواج المثليين والسحاقيات يمكنهم الزواج فى الولاية، لكن فى شهر نوفمبر التالى أقر ناخبو كاليفورنيـــا الاقتـــراح ٨، الذى يقصر تعريف الزواج على الرجل والمرأة.

صاحبت إدخال الاتحادات المدنية والزواج المثلـــى فـــى كـــل حالـــة معارضة منظمة قوية لها من جانب جماعات الضغط المحافظة ــ وبـــشكل خاص المنظمات الدينية. ففى إسبانيا، أعلنت الكنيسة الكاثوليكية أن القـــانون غير شرعي، وحثّت مسئولى الدولة على رفض تنفيذ مراسم الزواج المثلي. وأعلنت الكنيسة الأنجليكانية فى بريطانيا أنه يُنظَر إلى مـــن يـــدخلون فـــى شراكات مدنية على أنهم فى علاقات جنسية خارج الزواج غير معتمدة. وفى عام ٢٠٠٣، أطلق الفاتيكان حملة عالمية ضـــد زواج المثليـــين. ووصـــف

الكاردينال راتسنجر (البابا بنديكت السادس عشر فيما بعد) اتحادات المثليين بأنها غير أخلاقية وضارة. وفى الولايات المتحدة، عارضت جماعات أنجليكانية كثيرة، وكذلك الكنيسة الرومية الكاثوليكية، بقوة الزواج المثلي، لكن بينما تعارض الكنيسة الكاثوليكية وكنائس بروتستانتية كثيرة الاتحادات المدنية، يظهر استطلاع حديث أن غالبية الكاثوليك والبروتستانت الأفراد مؤيدون لهذه المؤسسات الموازية.

الزواج المثلى وحقوق المثليين والسحاقيات

مسألة الزواج المثلى حالة خاصة ــ وخلافية إلى حد كبير ــ فى النقاش الأوسع المحيط بحقوق المثليين والسحاقيات. فمنذ عصر التنوير فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، جرى توسيع الحقوق والحريات المدنية المتكافئة فى البلدان الغربية بالتدريج لتشمل المزيد من جماعات البشر إلى أبناء الطبقة العاملة والنساء والناس من مختلف الأجناس والأعراق والأديان. وباعتبار المثليين والسحاقيات أعضاء فى هذه الجماعات، فقد تمتعوا بتوسيع الحريات والحقوق هذا فى معظم المناطق، إلا أنهم كانوا حتى وقت قريب يُمنعون من الدخول بحرية وعلنية فى علاقات جنسية مع شركاء من اختيارهم، وقد خضعوا للتحيز والتمييز والاستبعاد على أساس نشاطهم الجنسي. وكان حظر الجنس بين الرجال معمولاً به حتى وقت متأخر من القرن العشرين، على الرغم من أن القانون فى معظم البلدان كان صامتًا عن السحاقيات. وكان يُنظر إلى سلوك المثلية الجنسية على أنه شرير أو مجنون أو مريض. وتعقب المؤرخون الطريقة التى جرى به وصفه بأنه لا أخلاقى ــ نتيجة الاختيار السيئ ــ ومرض نفسى (D'Emilio, 1998). ولم تحذف جمعية الطب النفسى الأمريكية المثلية الجنسية من قائمة اضطراباتها العقلية إلا فى عام ١٩٧٣،

وحتى عام ١٩٩٠، كانت منظمة الصحة العالمية تصنفه على أنه مرض عقلي. ويعتقد معظم العلماء الآن أن المثلية الجنسية، شأنها شأن النشاط الجنسي المغاير، هى نتاج توليفة من العوامل الوراثية والنفسية المبكرة والبيئية. ومهما كان السبب المقدم لتوجه المثليين والسحاقيات الجنسي، فقد خضعوا للتمييز والتحرش على المستويين الخاص والعام. وقد أُبيحت الأفعال الجنسية المثلية فى بريطانيا فى عام ١٩٦٧ فحسب، بينما كانت أول ولاية أمريكية تفعل ذلك هى أيوا فى عام ١٩٦٢. وهى لا تزال غير قانونية فى نحو ٧٠ بلدًا فى الوقت الراهن، معظمها فى إفريقيا أو آسيا.

وبينما لا تزال هناك معارضة دينية محافظة قوية للمثلية الجنسية، وخلاف بشأن الاعتراف بحقوق المثليين والسحاقيات باعتبارهم جماعة، هناك إجماع عريض إلى حد ما فى الديمقراطيات الغربية على أنه لا ينبغى تجريم الأفعال الخاصة بين البالغين الذين ارتضوا ذلك. بل إن الفلاسفة المحافظين الذين سنناقش معارضتهم للزواج المثلى فى موضع لاحق من هذا الفصل يقولون إن قيمة السماح للأشخاص بالتصرف بحرية أهم من الضرر الذى يزعمون أن العلاقات الجنسية المثلية تلحقه بهم. وهم ينتهون إلى أنه ينبغى على الدولة إحباط السلوك الجنسى المثلي، لكن دون تجريمه (finnis, 1980). وعلى هذا المستوى، فإن الكثير من النقاش العلنى بشأن المثلية الجنسية أقل أهمية بالنسبة للسياسة مما هو بالنسبة للأخلاق الشخصية. لكن عندما تكون حقوق المثليين والسحاقيات المتكافئة موضع خلاف ــ فى التوظيف، على سبيل المثال، أو فى عضوية الجمعيات، أو الزواج ــ حينئذ يصبح هذا النقاش سياسيًا.

القبول ــ أو على الأقل التسامح ــ واسع النطاق للمثلية الجنسية باعتبارها سلوكًا خاصًا هو نتيجة للفصل الواضح بين المجالين العام

والخاص للعمل الإنساني الذى أصبح أساسيًا فى السياسة بالبلـــدان الغربيـــة. وفكرة أن الحرية الإنسانية تعتمد على وجود مجالات النشاط المعزولة عـــن تدخل الدول فكرة حديثة بشكل واضح، إذ تعود إلى ظهـــور الليبراليـــة فـــى القرن السابع عشر. وفى العالم الكلاسيكى فى بلاد اليونان القديمة ورومـــا، كانت الحرية تعنى قدرة الرجال على ممارسة قدراتهم كمواطنين والمشاركة فى وضع القوانين التى تحكمهم وإدارتها. وكونك حرًا كان يعنى أنك مواطن ـــ وهو الوضع الذى حُرِمت منه النساء والمضطرون لكسب قوتهم. وقد غيَّر الفلاسفة الليبراليون رؤيتنا للحرية، ذلك أننا نفهم الآن بشكل أكثر شيوعًا أنها تعنى غياب القيود ـــ من الآخرين ومن الدولة ـــ على أفعالنا. وكتب توماس هوبز فى عام ١٦٥١ فى "Leviathan اللواياثان" أن الحريـــة هـــى غيـــاب "العوائق التى تحول دون الحركة" (Hobbes, 1962 [1651]). وكما رأينـــا فى الفصل الأول، فقد وصف إيزاياه برلين غياب القواعد التنظيمية والقيـــود بأنه "حرية سلبية" (Berlin, 1969)، وبات معناها هو التحرر مـــن التـــدخل والتنظيم بواسطة الآخرين والدولة. وهى ما دافع عنه جون ستيوارت ميل فى مقالته "عن الحرية" (Mill, 1989, [1859]) وهى حجر الزاوية للديمقراطيات الليبرالية الحديثة، ويشترك فيها الليبراليون والمحافظون على السواء. وما دام السلوك لا يؤذى الآخرين أو يلحق الضرر بهم، فهناك على الأقل افتـــراض أنه ينبغى اعتباره خاصًا وإعفاؤه من رقابة الدولة.

بينما تُفهَم الحرية الفردية فى الوقت الراهن على أنها تحمـــى النـــشاط الجنسى بين البالغين الذى يرتضونه، بغض النظر عن نوعهم، فـــإن مـــسألة الزواج المثلى لا تنطوى على الفعل الخاص فحسب، بل بالأحرى اعتـــراف الدولة بالعلاقات الجنسية المثلية. وفى هذه الحالة، لا يكون مطلوبًا من الدولة قبول السلوك أو "التغاضى عنه" فحسب، بل منح العلاقات الخاصة الاعتراف الرسمي، مع كل المزايا العملية والاقتصادية المتصلة بالتزاوج. وكما سنرى،

فإن الحجة المؤيدة للزواج المثلى لا تزال تقوم فى بعض الأحيان على أساس الحرية الشخصية. إذ يرى بعض الليبرتاريين الزواج على أنه فى المقام الأول عقد، وبالتالى يخضع لحرية التعاقد شأن أى عقد آخر. لكن معظم الفلاسفة السياسيين يتفقون على أن الزواج مؤسسة علنية، وتقوم بدور خاص فى المجتمع، وأن الوصول إليها لا يمكن اعتباره مثل حرية الدخول فى التعاقدات. وكما سنرى، فإن الكثير من الحجج على جانبى نقاش الزواج المثلى يعتمد على آراء بعينها خاصة بمعنى الزواج، والدور الذى يؤديه فى دعم الأفراد والتماسك الاجتماعي. والكثيرون الذين يعارضون الزواج المثلى يعارضونه بسبب الآثار السلبية التى يقولون إنها ستكون له على مؤسسة الزواج. أما الكثيرون الذى يؤيدونه فيؤيدونه لأنهم يزعمون أنه سيكون له أثر إيجابى على الزواج كمؤسسة وعلى المجتمع الأوسع.

كما سنرى، الحجج المؤيدة للزواج المثلى مقدمة على أسس أخلاقية وعواقبية. وتركز الحجج الأخلاقية على الحقوق والمساواة، بينما تهتم الحجج العواقبية بآثار الزواج على المثليين والسحاقيات، والمجتمع الأوسع. ويقول المنظِّرون الذين يتبنون هذه الرؤية الأخيرة إن الزواج المثلى سوف يحد من المضاجعة بدون تمييز، ويشجع العلاقات الملتزمة والمستقرة الأطول مدى، وخاصةً بين الرجال المثليين. وعلاوة على ذلك فهو سيساعد على الحد من فوبيا المثلية الجنسية من خلال تطبيع علاقات المثليين والسحاقيات، بحيث ينشأ الأطفال وهم يرونها مشروعة. ويقول عواقبيون كثيرون: إن الزواج المثلى ستكون له عواقب إيجابية بالنسبة للزواج، حيث يعيد تعريفه بعيدًا عن الأصول الأبوية. وتتعارض هذه الحجج الأخلاقية والعواقبية مع مجموعة من الرؤى الفلسفية. إذ يتبنى بعض الفلاسفة مقاربة عواقبية على نحو صارم. فعلى سبيل المثال، يقول ريتشارد بوزنر: إن الفلسفة الأخلاقية لا تعد مرشدًا فى تقرير أية ادعاءات بشأن حقوق المثليين؛ وهو يقول إنه

ينبغي علينا بالأحرى الاهتمام فقط بالعواقب البراجماتية الخاصة بالزواج المثلي ـ كالحد من انتشار الإيدز (Posner, 1997).

سوف نبدأ ببحث موجز للحجة الليبرتارية على أساس الحرية الشخصية، قبل الانتقال إلى الرؤى الليبرالية والنسوية والمجتمعية المؤيدة للاتحادات المثلية التى تأخذ فى اعتبارها الدور المؤسسى للزواج. وأثر إعادة تعريف الزواج ليشمل الأزواج المثليين والسحاقيات يفسره على نحو شديد الاختلاف، المحافظون الذين يشكون فى قيمة إعادة تعريف وإعادة تشكيل المؤسسات ذات التاريخ الطويل كى تتوافق مع الأفكار الحديثة الخاصة بما هو عادل. ومن المفارقة أن شكهم يشاركهم فيه من هم على الطرف المقابل من الطيف السياسي. وأخيرًا، نبحث المنظِّرين المثليين والسحاقيات النسويين والراديكاليين الذين يقولون إن الحركة المؤيدة للاحتواء فى الزواج خطأ. ولا يستهدف هؤلاء النقاد اليساريون استبعاد المثليين والسحاقيات من الزواج، بل تحدى المؤسسة كلها باعتبارها أبوية وتراتبية على نحو لا سبيل لإصلاحه.

الحجة المؤيده لحرية التعاقد

الزواج على أحد المستويات اتفاق تعاقدى بين شخصين يتم من أجل أغراض الجنس والعاطفة والدعم المتبادلة. وبذلك يمكننا القول إن أى أشخاص قادرين على التعاقد ينبغى أن يكونوا قادرين على الدخول فى الزواج كدخولهم فى أية علاقة تعاقدية أخرى. وسوف يلغى هذا الزواج بالأطفال الذين لا يُفترض أن يكونوا عقلاء على نحو يكفى للدخول فى تعاقدات ملزمة. ومع ذلك فهو يسمح بالزواج بين الشركاء المثليين والسحاقيات، وكذلك بين الأقارب المقربين، وبين الشركاء العديدين (تعدد

الزوجات وتعدد الأزواج). ويوضح الليبرتاريون المدافعون عن هذا الموقف أن الرؤية الدينية للزواج باعتباره مؤسسة تقوم على الأمر الإلهى للأزواج والزوجات فيها أدوار خاصة، ليست ذات صلة بالزواج المدني. ذلك أنه فى الزواج المدنى الطرفان ندان متعاقدان، لا يرتبطان ببعضهما من ناحية الوضع التقليدى للأزواج والزوجات، بل باعتبارهما طرفين متعاقدين (Eskridge, 2002). تعكس هذه الرؤية الراديكالية للزواج اتجاهًا أعرض فى المجتمعات الغربية نحو رؤية الأشخاص على أنه يجرى تعريفهم، بالمعنى العميق، من خلال العقود التى يبرمونها، وليس الوضع أو المكانة التى يولدون فيها. ووصف المنظِّر القانونى الإنجليزى السير هنرى مين هذا بأنه تحوُّل من المكانة إلى التعاقد فى أواخر القرن التاسع عشر (Maine, 1901)، لكنه مهم كذلك لنقد الرأسمالية بواسطة ماركس وإنجلز.

وعلى الرغم من ذلك، لن يكون كل الليبرتاريين سعداء بهذا المعالجة للزواج باعتباره مسألة تعاقد حر على نحو صرِف. فهم قد يقولون إن النظرية السياسية الخاصة بالحكومة والتنظيم المحدودين تعتمد على المجتمع المدنى الصحيح ذى المؤسسات القوية بما يكفى لتوفير الدعم الاجتماعى الذى لا ينبغى للدولة توفيره. ومن الواضح أن الأسرة مؤسسة أساسية مسئولة عن توفير الرعاية للأشخاص فى غياب رفاه الدولة. وليس هذا بالضرورة أساسًا للمعارضة الليبرتارية للزواج المثلي؛ ذلك أن بعض الليبرتاريين، شأنهم شأن الليبراليين الآخرين، يقولون إن الزواج المثلى مفيد من حيث كونه يوسع دعم الأسرة ليشمل المثليين والسحاقيات، وبذلك يقلل الطلب على الموارد العامة. ويقدم أندرو سوليفان، الذى يصف نفسه بأنه محافظ ليبرتارى مؤيد للحكومة الصغيرة، وهو مثلى كذلك، حجة أقوى على هذا المنوال. إذ يقول سوليفان: إن الحكومة المحدودة تتطلب تركيزًا على المسئولية الشخصية والعلاقات المستقرة،

بالنسبة للأشخاص المثليين والمغايرين على السواء (Sullivan, 1995). ومن ناحية أخرى، قد يقول الليبرتاريون، شأنهم شأن معظم المحافظين، إن الزواج المثلي سوف يدمر الأسرة وينبغي معارضته على هذا الأساس. وعلى أي الأحوال، فإن الدور الذي يقوم به الزواج باعتباره مؤسسة مهم لمعظم الحجج على جانبي هذه القضية.

الحجج الليبرالية والحقوق ودور الزواج

إذا اعترفنا بالزواج باعتبارها مؤسسة اجتماعية أساسية، فيمكننا القول على أسس ليبرالية إن الوصول إليه أساسي لتمكين الأفراد من أن يعيشوا حياة طيبة اختاروها لأنفسهم. وتقوم الحجة الليبرالية الأهم المؤيدة للزواج المثلي على الحقوق المتكافئة، ليس على الدخول بحرية في التعاقدات فحسب، بل كذلك المشاركة في مؤسسة اجتماعية أساسية. وقد وضع الفيلسوف اليوناني القديم أرسطو المبدأ الأساسي للعدل وهو ضرورة معاملة الحالات المتشابهة على نحو متشابه، ويؤكد الليبراليون أنه لأن المثليين والسحاقيات لا يختلفون في كل الجوانب تقريبًا عن المغايرين ولهم الاحتياجات نفسها، فهم يستحقون معاملة متكافئة في العمل، وتحرر متكافئ من التمييز، وحرية التعبير والارتباط، وحقوقًا متكافئة في المشاركة في علاقات جنسية مع بالغين آخرين يرتضون ذلك. وتبرر الحجة نفسها حقهم في الدخول في تعاقدات الزواج، أو على الأقل علاقات معترف بها تمنح المزايا نفسها التي يمنحها الزواج. ويقول دونالد دوركين: إن محاولات تقييد حقوق المثليين والسحاقيات مجرد مد للتحيز الخاص إلى السياسة العامة (Dowrkin, 1978). وأحد مبادئ المساواة الليبرالية الأساسية هو أن للأشخاص الحق في أن تعاملهم الحكومة بشكل متساوٍ، أي أنه يمكنهم الوصول إلى المنافع والفرص نفسها كأي إنسان غيرهم.

اعترف أغلب الفلاسفة بأن الزواج لا يوفر المنافع والفرص الضرورية للسعادة والرفاه الإنسانيين فحسب، بل يشكل كذلك مع الأسرة البيئة التى تيتم فيها تربية الأشخاص على قيم العدالة والمساواة. ولهذا ميراث طويلة فى الفكر الليبرالى كذلك. ففى دفاعه عن حقوق النساء، قال چون ستيوارت ميل إن عدم المساواة بين الجنسين فى الزواج يعنى أن الأسرة تشجع الأنانية والاستغلال: "إذا كانت الأسرة فى أحسن أشكالها، كما يُقال عنها باستمرار، مدرسة التعاطف والرقة والتسامح وحب نكران الذات، فهى فى الأغلب كذلك، تبعًا لرئيسها، مدرسة للعناد والغطرسة وإطلاق العنان للأهواء الشخصية والأنانية الشديدة والتامة" (Mill, 1989b [1896]). وسوف نناقش النقد النسوى للزواج بتفصيل أكثر في موضع لاحق من هذا الفصل. لكن الليبراليين يرغبون فى الحفاظ على فكرة الأسرة باعتبارها "مدرسة التعاطف"، أى مؤسسة يمكن أن يجرى فيها (بمجرد جعل النساء متساويات) فضائل العدالة والمسئولية والرعاية. فالأسرة تعلم الأطفال فضيلتى المسئولية المتبادلة والمشاركة اللتين يحتاجونهما كى يكونوا مواطنين صالحين. وقبول الأزواج المثليين والسحاقيات فى مؤسسة الزواج يمكن أن يزيد فحسب فرصة حدوث هذه التربية الإيجابية، خاصةً وأن هذه الزيجات على وجه التحديد لا يمكن أن تنطوى على استغلال الأزواج للزوجات.

طبقًا لهذه الحجة، ليس هناك فرق سواء أكانت الأسر تقوم على علاقات مغايرة أم مثلية؛ فالمهم هو أنها تشجع وتعزز القيم التى سوف تربى المواطن الصالح. وكما رأينا فى الفصل الثاني، فقد قصد چون رولز بمبدأيه الخاصين بالعدالة فى كتابه "نظرية العدالة" أن ينظما المجتمع باعتباره "مشروعًا للتعاون المشترك" (Rawls, 1971). وبينما لا تخضع الأسر للتنظيم بالطريقة نفسها التى تخضع بها المؤسسات الاقتصادية، فهى مهمة من حيث ضمانها لإعادة إنتاج المجتمع المنظمة على مر الزمان. ويقول رولز: إنها ما دامت تحقق هذا الدور فليس هناك ما يدعو إلى تنظيم الدولة

للحياة الأسرية. وهو يوضح فى مقال لاحق أنه ليس مطلوبًا شكل بعينه للأسرة (أحادية أو مغايرة أو غير ذلك) للمجتمع العادل ما دامت الأسرة مرتبة بحيث تربى المواطنين وتنميهم بفاعلية، ولا تهدد القيم السياسية الأخرى (Rawls, 1997: 788).

ينظر رولز إلى الخلافات بشأن الزواج المثلى وما تعد أسرة مشروعة علي أنه يخص أنظمة المعتقد الأخلاقى الشاملة الخاصة بالأشخاص، التى يجب فصلها فى المجتمع التعددى عن "الإجماع المتداخل" بين أنظمة المعتقد تلك بشأن القيم السياسية التى يمكن أن يشارك فيها الجميع. وفى كتاب "نظرية العدالة"، أقام رولز مبادئ العدالة الخاصة به على فرضية أنه سيوافق عليها كل من لم يعرفوا ما هى مواهبهم ومزاياهم الطبيعية، ومن كانوا يفكرون انطلاقًا من "الموقف الأصلي" (انظر الفصل الثاني). وفى عمله اللاحق، يتحول رولز إلى التبرير الأكثر واقعية القائل إن مبادئ العدالة ينبغى أن تكون تلك المبادئ التى يمكن أن يشترك الأشخاص فى الاتفاق عليها مع وجود التزامات أخلاقية مختلفة (Rwals, 1993). فما دام بإمكان الأسرة القائمة على الاتحاد المثلى تربية المواطنين وتنميتهم بفاعلية، وتعزيز قيم كالتسامح والاحترام، فلا بد من السماح بها بغض النظر عن الآراء الأخلاقية الخاصة للمواطنين الذين يعارضونها. وإذا كانت الدولة تحظر الزواج المثلي، فهى تتدخل لتفرض آراء أخلاقية شاملة على المواطنين، بدلاً من اقتصارها على المبادئ السياسية المتفق عليها بشكل مشترك. ومسألة ما إذا كانت الأسر القائمة على الزيجات المثلية تربى الأطفال وتنشئهم ليصبحوا مواطنين صالحين أم لا مسألة إمبريقية؛ فبينما لا يوجد بحث موسع فى هذه المسألة، تظهر الدراسات التى أجريت على الأطفال الذين نُشِّئوا فى أسر مثلية أنهم لا يبدون أية آثار ضارة نتيجة لذلك (Eskridge, 2002).

يقول بعض الليبراليين والنسويين: إن الزواج المثلى لن يوسع الحق فى المشاركة فى مؤسسة تربى المواطنين من أجل مجتمعٍ عادل، لكنــه ســوف ينشئ الأطفال ليكونوا أكثر عدلاً ومساواةً. ويُقال أحيانًا إن الــزواج المثلــى يسهم في إصلاح الأسرة ــ وهو الهدف الذى يشجعه الليبراليون والنسويون والمؤيدون الذكور لحقوق النساء منذ أوائل القرن التاســع عــشر. والــرأى الأساسى لكل أنواعِ النسوية هى أن الزواج والأسرة ينبغى أن ينطويا علــى توزيع أكثر مساواةً للحقوق والواجبات بين الرجال والنساء (Okin, 1989). وقد تحسَّن الكثير فى هذا الصدد على مدى القرن العشرين. فقبل ذلك كانــت النساء فى البلدان الغربية تفقد هويتها القانونية المستقلة عندما تتزوج، وكذلك حقوقهن فى حيازة معظم الأملاك بشكل مستقل. وكانت لهــن حقــوق فــى أطفالهن أقل مما لآبائهم، وأسس كما يمكنهن أن يطلقن أزواجهن بناءً عليهــا أقل من الأسس التى كانت لدى الرجال. ولم يكن يمكنهن من الناحية القانونية رفض ممارسة الجنس مع أزواجهن؛ إذ لم يُعتَرف إلا أخيــرًا بالاغتــصاب باعتباره جريمة فى معظم البلدان. وكما تقول الفيلــسوفة النــسوية ســوزان أوكين، فقد كان يُنظَر إلى العدالة على أنها فضيلة غير مناسبة للأسر، التــى كان يُفترَض أنها تعتمد بدلاً من ذلك على النية الحسنة والتضحية المتبادلــة التى يولِّدها الحب والألفة (Okin, 1989).

يقول بعض النسويين، إن الزواج المثلي، الذى لا يعتمد علــى الأدوار والتوقعات المختلفة التى جرى العرف على إسنادها للرجال والنساء ويُخَص بها الرجال والنساء، سوف يحرر مؤسسة الزواج من ارتباطهــا بإخــضاع النساء. وتبين دراسات علاقات المثليين والسْحاقيات أنها تــضع افتراضــات بشأن الأدوار النوعية وتقسيم العمل أقل مما يضعه الأزواج المغايرون الذين يعيشون معًا (Blumstein and Schwartz, 1983). ويزعم روبين ويــست

أن الزواج المثلى لديه فرصة أفضل لإعادة هيكلة الزواج باعتباره مؤسسة مساواتية، إلى حد ما لأن هذه العلاقات لا تركز على النشاط الجنسى الإنجابى (West, 1998). ويوضح ويست أنه جرى العرف على التفكير فى إنتاج الأطفال وتنشئتهم باعتباره يعزز الميل إلى رعاية الآخرين، وبالتالى يحد من السلوك الأنانى، وهى الحجة التى غالبًا ما يقدمها المعارضون المحافظون للزواج المثلي. إلا أن ويست يشير إلى أن هناك عنصرًا أنانيًا فى هذه الرعاية، حيث يكون لدى الآباء اهتمام وراثى ببقاء أطفالهم. واهتمام الزوجين المشترك ببعضهما البعض بمثابة نموذج أكثر إيثارية للرعاية، على الرغم من أنه فى هذه الحالة، بالطبع، سيكون النموذج المقدم من أجل المجتمع الأوسع وليس الأطفال داخل الأسرة.

وحجة ويست الأكبر هى، أنه لا ينبغى لليبراليين إعطاء حرية التعاقد والحقوق الفردية أهمية على الطبيعة المجتمعية والجماعية للزواج. فنحن إذا فهمنا الرؤية الخاصة بالزواج بقدر شديد من الفردية نتجاهل تفاوتات الرجال والنساء المتأصلة باعتبارهم شركاء فى عقد الزواج. وقضية ما هو مطلوب من أجل حرية التعاقد قضية خلافية بالنسبة لليبراليين. وكما رأينا فى الفصل الخامس، فقد قال هوبز: إن أى شخص يدخل فى تعاقد يمكن افتراض موافقته عليه بحرية، بغض النظر عما إذا كانت الظروف قد أجبرته على ذلك أم لا (Hobbes, 1962 [1651]). ومنذ زمن ميل، فى القرن التاسع عشر، اعترف الليبراليون بعلاقات القوة غير المتكافئة بين الجماعات المختلفة فى المجتمع، ومن الأرجح بكثير الآن أن يهتموا بظروف أطراف العقد عند تحديد ما إذا كان صحيحًا أم لا. وفى حالة الزواج، تؤدى التوقعات النوعية غير المتكافئة المرتبطة بالرجال والنساء بكثير من النسويين إلى استنتاج أن أيًا من العقد والمؤسسة ليس عادلاً.

تركز المقولات الليبرالية بشأن الدور الإيجابي للزواج المثلي التي ناقشناها حتى الآن بشكل كبير على وظيفته النموذجية، أي الطريقة التي يقدم بها للأطفال وغيرهم نموذجًا للشراكة المساواتية. لكن يمكننا كذلك النظر بشكل أكثر مباشرةً إلى الدور الإيجابي الذي يؤديه الزواج في حياة الأزواج والزوجات أنفسهم. ويقول كارلوس بول إن للبشر حاجات أساسية معيَّنة لا بد من تلبيتها، وقدرات لا بد من ممارستها كي يعيشوا "حياةً إنسانية بالكامل" (Ball, 2003). وتقدم مارثا نوسباوم حجة مشابهة تقوم على الحاجات الإنسانية ناقشناها في الفصل الثاني. وقد نرى نظريات كهذه على أنها استكشافات مفصلة لما هو مطلوب من أجل الاستقلال. ويبرر فلاسفة ليبراليون كرولز ودوركين مبادئ العدالة الخاصة بهم على أساس أنها تضمن أن يعيش الأشخاص حياة مستقلة اختيرت بحرية تعبر غن فهمهم لما هو صالح. وتتطلب "الليبرالية الأخلاقية" الخاصة ببول، أن تحدد الدولة هذه الحاجات والقدرات الأساسية، وتضمن تلبيتها وممارستها، كي يعيش الأشخاص حياةً مستقلة. وهو يقول إن هذا مختلف عن ليبرالية رولز المحايدة التي تفصل، كما رأينا، بين الصواب والصالح، ولا تصدر حكمًا بشأن ما يشكل الحياة الإنسانية الجيدة. ويرى رولز أن مبادئ العدالة هي تلك التي يتم الاتفاق عليها على نحو معقول عبر مجموعة متنوعة من الرؤى الأخلاقية. وكما رأينا فهو يستنتج أنه ليس هناك مبرر لتحديد أي الأسر هي المشروعة، ما دامت تربي المواطنين بفاعلية. ومع ذلك يرى بول أن الحجة الأقوى للزواج المثلي يمكن تقديمها على أساس أن الزواج مطلوب من أجل أن يلبي الأشخاص حاجاتهم وقدراتهم الخاصة بالحب والمودة والرعاية المتبادلة، وهي الحاجات والقدرات نفسها بالنسبة للمثليين والسحاقيات مثلما هي بالنسبة للأشخاص المغايرين (Ball, 2003).

قد يُدْخِل أى من تلك المبررات للزواج المثلي، سواء أكان يقوم على الحقوق أم الأدوار التى يؤديها الزواج، المدافعين فى صراع مع ثقافات الأقلية الأكثر تقليديةً ومحافظةً. فليس هناك تساوق بشأن هذه القضية الخلافية بين الثقافات المتعددة فى أى مجتمع أكثر مما هو قائم داخل الثقافة السائدة نفسها. وكما رأينا فى الفصل الثالث، يقول أتباع التعددية الثقافية الليبراليون إنه ينبغى الاعتراف بالحقوق الثقافية بسبب الدور الذى تؤديه الثقافات فى ضمان استقلال الأعضاء الأفراد، ولا بد باستمرار من خضوع حقوق الثقافات للحقوق والحريات الفردية الأساسية. وبذلك ينبغى عدم السماح بأن تسود المعارضة الثقافية للأقليات لحقوق المثليين والسحاقيات بما فى ذلك حقوق الزواج المثلى ــ على الحقوق الفردية للمثليين والسحاقيات. ولن يعنى الدفاع الليبرالى عن حقوق الأقليات الثقافية رفض حقوق المثليين والسحاقيات فى الزواج.

أخيرًا، ينبغى أن نشير إلى أن الحجج الليبرالية التى استعرضناها فيما سبق، والمؤيدة للزواج المثلى تتساوق كذلك مع دعم الاتحادات المدنية، أو العلاقات الأخرى التى تعترف بها الدولة وتحمل الحقوق والمنافع نفسها كالزواج. وأهمية الزواج هى أنه يدعم علاقات الرعاية الملتزمة طويلة المدى بين أشخاص ذوى وضع متكافئ، وتؤدى الاتحادات أو الشراكات المدنية الدور نفسه. لكن ليست هناك حجة ليبرالية مؤيدة لقصر مصطلح "الزواج" على الأزواج المغايرين، وغالبًا ما ينظر الليبراليون المؤيدون للاتحادات المدنية نظرة براجماتية باعتبارها حلاً سياسيًا قصير المدى إلى أن يحين الوقت الذين يتراكم فيه التأييد العام للزواج المثلى (Eskridge, 2002). أقوى حجة على هذا المنوال هى التى يقدمها المنظر العواقبى پوزنر الذى ينتهى إلى أنه لعدم وجود تأييد عام كاف لتوسيع الزواج الفعلى ليشمل الزواج المثلي، على الرغم من أن الزواج المثلى ستكون له نتائج إيجابية عامة، ينبغى تبنى الاتحادات المدنية بدلاً من ذلك (Posner, 1997).

القيم الجماعية والحجة الأخلاقية

بينما يرى الليبراليون الزواج والأسرة على أنهما مؤسستان تساعدان على خلق الميل إلى العدالة، يقطع المجتمعيون شوطًا أبعد بالتأكيد على الالتزامات الأخلاقية بالمصلحة العامة التى تخلق داخل الأسرة. ويدعم هذه الحجة زعمهم الأوسع بأن ما هو "صواب" لا يمكن فصله عما هو "صالح" فى الخطاب السياسي، وأنه لا يمكن تسوية المسائل السياسية الخلافية، كالزواج المثلي، دون أخذ الحجج الأخلاقية فى الاعتبار. وهذا مميز بشكل واضح عن ليبرالية رولز المحايدة - التى ينبغى بناءً عليها استمداد المبادئ السياسية مما يشيع الإيمان به فى اتفاق متداخل بين الرؤى الأخلاقية. ويقول مايكل ساندل، الذى يمثل خيطًا من التفكير المجتمعي، إنه لا يمكن أن تظل الحكومة محايدة بين "تصورات المصلحة المتضاربة". فتصوراتنا للمصلحة تشكل حتمًا مبادئنا السياسية "الرفيعة". ويقول ساندل: إن الخطاب الأخلاقى يؤدى دورًا مهمًا فى النقاش السياسى (Sandel, 1996).

وهكذا ينبغى الدفاع عن الزواج المثلى ليس على أساس الاختيار الفردى أو الحقوق المتكافئة، بل "باسم القيم الأصيلة أو الأهمية الاجتماعية للممارسة التى يحميها" (Sandel, 2005: 126). وقد نستعين فى هذه النقطة بكل منافع الزواج التى يشيع الاتفاق عليها؛ أى الأمن والاستقرار والرعاية المتبادلة، وهى المنافع التى يمكن أن تفيد المثليين والسحاقيات مثلما تفيد الأزواج المغايرين. وفى التراث الجمهورى المدني، الذى يعتمد عليه المجتمعيون، وكان له تأثير كبير على مؤسسى الولايات المتحدة، يؤدى الزواج دورًا سياسيًا مهمًا كذلك. فهو، باعتباره الوحدة الاجتماعية الأساسية للجمهورية، يربط المواطنين ببعضهم من خلال العاطفة المتبادلة، حيث يعد نموذجًا للعلاقات المساواتية والمتبادلة التى وجب أن تكون للمواطنين مع بعضهم البعض.

وكشأن ويست وبول، يوضح ساندل أن الدفاع عن الزواج المثلى على أساس حياد الدولة تجاه المصالح الخاصة يترك التحيزات والمواقف السلبية من المثلية الجنسية بلا علاج. وقد نشأت هذه القضية فى قضية المحكمة العليا الأمريكية عام ٢٠٠٣ (Lawrence v. Texas)، التى ألغت فيها المحكمة العليا تجريم المثلية الجنسية فى تكساس. وتصحيحًا لقضية سابقة، قررت المحكمة أن السلوك الجنسى الحميم يحميه الإجراء الواجب بمقتضى التعديل الرابع عشر للدستور، لكن الغالبية أوردت المنافع الإيجابية التى تنبع من العلاقات المثلية. وكما يوضح ساندل، فقد أوضح الرأى المخالف للقاضى سكاليا فى تلك القضية، أنه ما بما أن المحكمة ترفض الاستهجان الأخلاقى للسلوك المثلى باعتباره أساسًا مشروعًا للعقوبة الجنائية، فسيكون من الصعب تبرير الحظر المفروض على الزواج المثلى (Sandel, 2005: 143).

إذا قبلنا ضرورة الدفاع عن الزواج المثلى بواسطة الحجج الأخلاقية الخاصة بالمصلحة التى يحققها، يصبح بالإمكان كذلك القول إنه ينبغى حظره باعتباره "غير أخلاقي". ولهذا السبب يفضل بعض الليبراليين الدفاع عن حجتهم باستعمال الحقوق أو الحاجات والقدرات الإنسانية كما يفعل بول. وتُقَدَّم فى بعض الأحيان الحجج المجتمعية المحافظة ضد الزواج المثلي: على أساس أنه يؤذى الأخلاقيات الشائعة. وربما كانت أقوى حجة على هذا النمط هى تلك التى قدمها اللورد دفلين، وهو قاض بالمحكمة العليا البريطانية ومنظِّر سياسي، ردًّا على تقرير وولفندن لعام ١٩٥٧. وكان ذلك تقريرًا للجنة عينتها الحكومة البريطانية لبحث قانون المثلية الجنسية والدعارة (انظر الفصل الخامس، ص ٩٣). وقد أوصى بإباحة المثلية الجنسية على أساس أنه لا ينبغى للقانون التدخل فى الحياة الخاصة للمواطنين، أو يحاول فرض رؤى

أخلاقية بعينها تتعلق بالسلوك الخاص. وقال دلفين: إن المجتمع يعمل على حماية نفسه وأطفاله، كى يمكن إعادة إنتاجه بالطريقة نفسها على مر الزمان. وتتعرض حجته للنقد نفسه المقدم من أتباع التعددية الثقافية الذى ناقشناه فى الفصل الثالث؛ وهو الذى يفترض أن الثقافات ليس متنازعًا عليها داخليًّا وتتطور وتتغير باستمرار. وهذا أحد الردود التى قدمها لدلفين الفيلسوف هـ.ل.أ. هارت الذى أوضح أنه إذا ضم "المجتمع" مجمعًا من الرؤى الأخلاقية، فإن هذه الرؤى تتغير باستمرار، ولهذا السبب لا يمكن حمايتها. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا تبنى الشخص ما يسميه رأى المجتمع الأكثر "تقليدية"، مفترضًا وجود دستور أخلاقى مشترك، فليست هناك أدلة على أنه يمكن رؤية الممارسة التى يشيع اعتبارها غير أخلاقية أو مثيرة للاشمئزاز على أنها تهدده (Hart, 1963).

المعارضة المحافظة

تعكس كذلك المعارضة المحافظة للزواج المثلى رؤى فلسفية مختلفة. فالنزعة المحافظة نفسها مصطلح سياسى يصعب تعريفه، ذلك أنه يشمل مواقف مختلفة فى نقاشات سياسية شتى فى العالم الواقعي. وغالبًا ما يشار إلى الليبرتاريين المعارضين لتنظيم الدولة فى النقاش السياسى على أنهم محافظون. وينطوى الزواج المثلى على معتقدات راسخة بشأن الأخلاقيات الجنسية، ومن غير المستغرب أنه يثير مجموعة من الردود المحافظة القوية. ويعارض بعض المحافظين الدينيين، مثل فينيس، الزواج المثلى على أساس أنه غير أخلاقى فى الأصل ويتعارض مع القانون الطبيعى (Finnis, 1980). وكما رأينا فى الفصل الخامس، يعتقد منظرو القانون الطبيعى أن قوانين

الرب الخاصة بالكون والمجتمع الإنسانى يجرى تعريف البشر بها من خلال عقلهم، ويعبَّر عنها فى الطبيعة البشرية. وإذا ما فكَّر الناس بشكل سليم، واتبعوا كذلك الفطرة الأخلاقية الطبيعية، فسوف يتبعون ما هو صالح، ويحسِّنون ميولهم الطبيعية. ويزعم منظِّرو القانون الطبيعي الجدد أن المثلية الجنسية مخالفة للقانون الطبيعي وتتعارض مع الفطرة الإنسانية والعقل، إلا حيثما فسدت الفطرة والعقل. وهم يقولون إن الزواج التقليدى (اللازم للتعبير عن المغايرة الجنسية) مؤسسة طبيعية وأمرت به السماء، بغرض الإنجاب، الذى يؤدى إلى "جسد واحد" ــ وهو نوع من الاتحاد الروحى بين الجنسين. وعلى العكس من ذلك، يقولون إن الجنس المثلى غير إنجابى وأنانى ومنافٍ لأغراض الطبيعة. فهو يمنع المثليين والسحاقيات من المشاركة بشكل كامل فى المجتمع الإنساني. وبينما لا يؤيد معظم منظِّرى القانون الطبيعى تجريم المثلية الجنسية، فهم يعارضون الزواج المثلى بشدة.

سوف يرد الليبراليون من كل المشارب بأنه فى مجتمع تعددى كمجتمعنا، لم يعد بالإمكان الميل إلى دستور أخلاقى مشترك واحد يقوم على مبدأ ديني. ونرى تعبيرًا عن هذه الفكرة، على سبيل المثال، فى حجة رولز القائلة إنه لا بد من دعم المبادئ السياسية بإجماع بين مجموعة من وجهات النظر الأخلاقية المختلفة. وفى ضوء هذا، يقدم الفيلسوف المحافظ روجر سكراتون حجة موازية تهدف إلى تحاشى الأساس الدينى للقانون الطبيعة، وإلى الاعتماد على الطبيعة نفسها، على ما يرى أنها الفروق الفطرية بين الجنسين. فالمودة المغايرة تجبر الأشخاص على مواجهة الاختلاف أو الغيرية، بينما المثلية الجنسية نرجسية (Scruton. 1986).

يركز محافظون كثيرون حججهم بدلاً من ذلك .على العواقب السلبية المزعومة للزواج المثلى لمصلحة الزواج المغاير ولمصلحة الأطفال.

ويزعم المحافظون أن الزواج المثلى يضعف الطبيعة الخاصة للزواج، ويقضى على الالتزام القوى الذى يتطلبه (George, 2003). وهو يوحى بأن التعبير الجنسى الذى لا يؤدى إلى الإنجاب له القيمة الاجتماعية نفسها التى للجنس الذى يؤدى إلى الإنجاب. وبذلك يقدم درسًا ضارًا للأطفال بصورة عامة، ويمنع التطور الطبيعى للأطفال الذين تجرى تنشئتهم على أيدى الأسر المثلية والسحاقية. ورد النقاد على هذا بأننا إذا قبلنا مقولة ضرورة تمييز الجنس المؤدى إلى الإنجاب وحمايته فى مقابل الجنس الترويحي، فينبغي عدم السماح بموانع الحمل أو الزواج بين الأشخاص العقيمين أو كبار السن (Macedo, 2003).

تنبع تلك الحجج من طابع خاص ومميز للزواج التقليدى والدور المنوط به. لكن بعض الحجج المحافظة تركز بشكل أقل على دور الطبيعة الهائل الخاص بالزواج التقليدي، وبشكل أكبر على أهميته باعتباره مؤسسة موجودة منذ زمن بعيد. ويسمح بعض المحافظين بأنه بينما تخوّل الاتحادات بين المثليين والسحاقيات هؤلاء الأشخاص الحقوق والمزايا والحماية نفسها التى للزواج، فإن علاقاتهم المعترَف بها لا ينبغى أن تكون زيجات فى حد ذاتها، على أساس أن الطبيعة التاريخية للزواج باعتباره مؤسسة ينبغى عدم تغييرها بشكل جذري. وهذه الحجة يقدمها فى بعض الأحيان المثليون والسحاقيات أنفسهم الذين ينظرون إلى الزواج إلى أنه مؤسسة يُحتمَل أن تكون قمعية. وسوف نناقش هذا الموقف بتفصيل أكبر فى موضع لاحق من هذا الفصل. ومع ذلك فهو يعكس كذلك الشك المحافظ فى التغيير، وخاصةً ما يتعلق بالتغيير واسع النطاق للمؤسسات التى أُنشئت باسم المبادئ والمُثُل السياسية. وغالبًا ما يقول المحافظون إن المعتقدات والمؤسسات الموجودة قد يُفترَض أنها ذات قيمة لأنها يمكن أن تكون قائمة منذ زمن بعيد، واجتازت "اختبار

الزمن". وقد عرض هذا الموقف، باعتباره مبدأً أساسيًا، المنظِّر السياسى والسياسى البريطانى الذى عاش فى القرن الثامن عشر إدموند بيرك الذى استخدمه للمساعدة فى تبرير معارضته للثورة الفرنسية (Burke, 1955 [1790]). واتباعًا لبيرك، قال المحافظون اللاحقون إن المؤسسات تكون ذات قيمة بسبب الاستقرار الذى تقدمه للحياة الإنسانية، وأنه لا ينبغى تحديها باسم أفكار مجردة تتعلق بالعدالة.

فيما يتعلق بالزواج المثلي، يشير بعض المحافظين إلى الطبيعة الخلافية للقضية، وعدم اليقين فيما يتعلق بنتائج التغيير القانوني، وضرورة الإصلاح ببطء وحذر (Rauch, 2004). ويعرض جون ويتر الابن هذا الموقف:

طوال ألفى عام تقريبًا، قصر التراث القانون الغربى الزواج القانونى على الأزواج المغايرين أحاديى الزيجات الذين بلغوا سن الرشد ولديهم القدرة البدنية على الانضمام إلى بعض فى جسد واحد، وخدم انضمامهما مصالح الإنجاب وأهدافه والتعاطف والاستقرار فى وقت واحد. وفى مواجهة هذا التراث الطويل والمبجل، سيكون من الحكمة أن نمارس بعض التواضع قبل إعلان أن حججنا الحالية حتمية وبعض الصبر قبل الاندفاع إلى التغيير القانونى الجذري. (Witte, 2003: 45)

المعارضة الراديكالية للزواج

يشعر بعض المنظِّرين المثليين والسحاقيات أن الزواج مؤسسة أبوية وغير مساواتية على نحو لا يمكن معه إصلاحها وتعديلها كى تستوعب العلاقات المثلية. ويعكس هذا الموقف النقد النسوى الأكثر راديكالية للزواج.

فهؤلاء المنظِّرون يقولون إن التأكيد على الزواج باعتباره قضية سياسية يحبس المثليين والسحاقيات داخل التماشى مع المؤسسات التقليدية التى كانت من الناحية التاريخية معادية لها (Card, 1996; Warner, 1999). ويعتمد الزواج، باعتباره مؤسسة، على الفهم التقليدى للنوع ويميز العلاقات أحادية الزيجات (السبب نفسه الذى من أجله يدافع المؤيدون الليبراليون والمجتمعيون للأسرة عن توسيعه ليشمل الأزواج والزوجات المثليين والسحاقيات). وبناءً على تلك الحجة، تقضى المطالبة بزواج المثليين على احتمال تحقيق علاقات المثليين والسحاقيات قدرًا أكبر من الحرية لمن هم داخلها وتقديمها تحديًا أساسيًّا للنظام الاجتماعي.

تحدَّى المثليون والسحاقيات هذا قائلين إن الزواج المثلى لن يعطى المثليين والسحاقيات الحق فى المشاركة فى مؤسسة تقليدية، بل سيغير تعريف ما يعد أسرة (Calhoun, 2000). وهم يستشهدون ببحث يشير إلى أن علاقات المثليين والسحاقيات أكثر مساواتية، وتعتمد بشكل أقل على الأدوار التقليدية من الزواج المغاير (Ball, 2003). وهم يؤكدون أن المؤسسة يمكن إصلاحها من الداخل، وأنها لا تعكس بالضرورة الأدوار والمواقف الأبوية.

وأخيرًا، نجد شكًّا بشأن الزواج، والدرجة التى يمكن أن يصل إليها إصلاحه، فى النقد الاشتراكى الماركسي. إذ أكد الاشتراكيون أن وحدة الأسرة التقليدية تدعم الرأسمالية، وهى الحجة التى قدمها لأول مرة، كما رأينا فى الفصل الخامس، إنجلز المتعاون مع ماركس فى كتابه "أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة" (Engles, 1948 [1884]). وقال إنجلز: إن الزواج الأحادى ظهر ليس للتعبير عن الحب الرومانسى بين الأفراد، بل لتقوية ما

يُشار إليه على أنه انتصار للملكية الخاصة على الملكية المشاع التى ظهرت بشكل طبيعي. ويبدو الزواج إخضاعًا لأحد الجنسين للجنس الآخر، وكان موجودًا من الناحية التاريخية بجانب الدعارة. وتنبأ إنجلز فى عام ١٨٧١، بثورة اجتماعية تختفى فيها الأسس الاقتصادية للزواج الأحادي، حيث لن تعود الأسرة المفردة الأساس الاقتصادى للمجتمع (Engles, 1948 [1884]). وقال ماركس نفسه: إن مجرد السماح لمزيد من الأشخاص بالحصول على الحقوق الليبرالية البورجوازية ـــ ويمكننا هنا تضمين الحق فى الزواج ـــ لن يحقق المساواة أو الحرية. وفى كتابه "حول المسألة اليهودية"، يميز ماركس بين التحرر "السياسي" والتحرر "الإنساني" (Marx, 1978 [1843]). فالتحرر الأول يتم تحقيقه بمنح الحقوق السياسية المتكافئة للجميع. لكن ماركس يقول إن الحقوق السياسة تقوم على فكرة أن الأشخاص فى تنافس مع بعضهم البعض، ولا بد من توفير الحماية لهم ولأملاكهم، من بعضهم البعض ومن الدولة. ويسمح التحرر الإنسانى بالعيش معًا كأعضاء كاملى العضوية فى المجتمع، حيث يشتركون فى الموارد على أساس الحاجة. وعلى الرغم من أن ماركس لا يشير بشكل محدد إلى الزواج، فيمكننا استنتاج أن العلاقات المقصود بها حماية الحصرية والأملاك الخاصة ستكون غير متوافقة مع التحرر الإنساني. ومع ذلك تنبغى الإشارة إلى أنه على الرغم من نقد ماركس وإنجلز للزواج التقليدي، فهما لم يكونا متعاطفين مع المثلية الجنسية. وبينما لم يكتب ماركس صراحةً عن الموضوع، فقد انتقد زملاءه الاشتراكيين المثليين. وأدان إنجلز "ممارسة اللواط الكريهة" فى بلاد اليونان القديمة (Engles, 1948 [1884]).

البرواز (٦-٢) الزواج المثلي: المعايير والقيم المتضاربة

المعيار الأساسى الذى يشترك فيه جانبا النقاش حول الزواج المثلى هو المساواة. كما يستعين المؤيدون بالعدالة ــ والمعارضون بالمصلحة العامة ــ لدعم حججهم:

المساواة

يقول مؤيدو الزواج المثلى: إنه ينبغى معاملة الأزواج المثليين والسحاقيات على قدم المساواة مع المغايرين جنسيًّا. فالأشباه تجب معاملتهم معاملة متشابهة، ولا تختلف العلاقات المثلية طويلة المدى والملتزمة بالاتحادات المغايرة طويلة المدى والملتزمة. وليس هناك أساس مبدئى للاتحادات المدنية بخلاف الزواج المثلي؛ فالمؤيدون يقبلون الاتحادات المدنية كحل، حيث يعترفون بالارتباط التاريخى للزواج بأزواج من جنسين مختلفين.

يؤكد المعارضون أن نوع طرفى الزواج يحدث فرقًا كبيرًا، وأنه لا تنبغى معاملة الأزواج المثليين والسحاقيات بالطريقة نفسها التى يُعامَل بها الأزواج من جنسين مختلفين.

العدالة

يؤكد المؤيدون أن العدالة تتطلب ألا تفرق الدولة ضد المثليين والسحاقيات، وأن تمنحهم الحقوق نفسها التى تمنحها للأزواج المغايرين جنسيًّا.

ويرد المعارضون بأن العدالة لا تتطلب الاعتراف بعلاقات تتعارض مع المصلحة العامة.

المصلحة العامة

يقول المؤيدون: إن السماح للزواج المثلى سوف يشجع المزيد من الأزواج المثليين والسحاقيات على الالتزام بعلاقات حصرية طويلة المدى وبذلك يعززون الاستقرار الاجتماعي.

ويصر المعارضون على أن المثلية الجنسية مدمرة للأخلاقيات التقليدية ولمؤسسة الأسرة. وبينما يقبل معظمهم أنه ينبغي التغاضى عنها باعتبارها سلوكًا خاصًّا، فهم يقولون إن الاعتراف بالعلاقات المثلية رسميًا سوف يضر المصلحة العامة

خاتمـــة

من غير المرجح أن ينتهى النقاش حول الزواج المثلى فى البلدان التى لم توافق بعد على التشريع. وبما أن المزيد والمزيد من الدول يوافق علـــى تشريع يسمح بالزواج أو بمؤسسات موازية كالاتحـــادات المدنيـــة، يمكـــن للجماعات المثلية والسحاقية فى أماكن أخرى القول بأن الاعتراف بالاتحادات المثلية أصبح معيارًا راسخًا على الأقل فى الديمقراطيات الغربية. وأشـــارت تلك الحكومات التى رفضت إدخال تغييرات إلى عدم التقبل العـــام للـــزواج المثلى من ناخبيها. والواقع أن المعارضة الشائعة للزواج المثلـــى تتنـــاقص ببطء فى البلدان الغربية، بينما يزيد التأييد للاتحادات المدنية. وفى الولايـــات المتحدة على سبيل المثال، أظهر استطلاع مستقل لمركز أبحاث پو أُجرى فى عام ٢٠٠٦، أن ٣٥ بالمائة من المستجيبين يؤيدون الزواج المثلـــي، بينمـــا فضل ٥٤ الاعتراف بالاتحادات المدنية. وقد ارتفع هذا الرقم من ٤٥ بالمائة قبل ذلك بثلاث سنوات. وعلاوة على ذلك، هناك أدلة علـــى تغيـــر موقـــف الأجيال. فقد أظهر الاستطلاع نفسه أن ٥٣ بالمائة من البالغين دون الثلاثين أيدوا إجازة الزواج المثلى، وهى النتيجة التى تكـــررت فـــى اســـتطلاعات أخرى. وفى أستراليا، حيث لا يعترف القانون الفـــدرالى بـــالزواج المثلـــى أو الاتحادات المدنية، أظهر استطلاع مـــستقل أُجـــرى فـــى عـــام ٢٠٠٧؛ أن ٥٧ بالمائة من الأشخاص يؤيدون الزواج المثلي، بينما أيـــد ٧١ بالمائـــة الاتحادات المدنية.

من المرجح أن يتبنى معظم البلدان الغربية تشريعًا يسمح بالاتحادات المدنية، لأن تلك الاتحادات تحظى في الغالب بتأييد الرأى العام أكثر من الزواج. وتسمح هذه الاستراتيجية للحكومات بتحاشى المعارضة المحافظة للتغيير المؤسسى الجذري. إلا أنها تعكس كذلك تدنى شعبية الزواج نفسه فى الكثير من البلدان الغربية. وفى عام ٢٠٠٥ انخفض معدل الزواج فى الولايات المتحدة بنسبة ٥٠ بالمائة مقارنة بعام ١٩٧٠، بينما كان معدل الزواج فى بريطانيا فى عام ٢٠٠٥، فى أدنى مستوياته منذ الاحتفاظ بسجلات لأول مرة فى عام ١٨٦٢. وبينما تصبح المنافع الخاصة والاجتماعية النابعة من الزواج شديدة الارتباط بأشكال العلاقات الحميمة الحصرية الأخرى، فمن المرجح أن تكون الحجج المحافظة بشأن الوضع الخاص للزواج المغاير أقل صلة بالمطالبات المثلية والسحاقية باعتراف الدولة وتأييدها.

الفصل السابع

هل ينبغى للدولة منع الإجهاض والقتل الرحيم؟

ليس الإجهاض والموت الرحيم قضيتين سياسيتين تبعثان على الشقاق فى بلدان كثيرة فحسب، بل هما قضيتان أخلاقيتان تصنفان الحياة على نحو جاد، كما يقول رونالد دوركين (Dowrkin, 1993). فمسألة أين تبدأ الحياة ومتى يمكن أن تنتهى، تجتذب أحكامنا الأخلاقية ومعتقداتنا الدينية والروحية وتراثنا الثقافى. كما تقتضى منا التفكير فى الدور الذى ينبغى أن تؤديه الحكومة فى تقرير الإجابات عن المسائل الأخلاقية وفرضها. وتتراوح الحجج الفلسفية بشأن كل من الإجهاض والموت الرحيم عبر كل هذه القضايا؛ فتركيزنا على الأبعاد السياسية لهاتين القضيتين، على الرغم من أنه لا يمكن فصلها بالكامل عن الحجج الأخلاقية، كما سنرى.

وتشمل القضايا التى سنبحثها

- دور الدولة فى فرض السياسة حيث يكون هناك عدم موافقة أخلاقية.
- الطرق التى تبرر بها الحقوق الفردية الحجج المختلفة المؤيدة للإجهاض والموت الرحيم وتلك المعارضة لهما.
- التوتر بين الحقوق الفردية والالتزامات الجماعية.
- آثار الاختلاف والتفاوت النوعيين.

ينشأ الكثير من هذه المشكلات فى كل من الإجهاض والموت الرحيم، وفى كلتا الحالتين دور الأطباء جانب مهم فى النقاش. ومع ذلك هناك كذلك اختلافات مهمة؛ فالإجهاض باعتباره عملاً أو إجراءً يؤدَّى، أو يُجرَى، للمرأة الحامل والجنين أو لشيئين حيين، كما يقول جانب فى هذا الجدل. ومع ذلك فإن الموت الرحيم عمل يؤدَّى، أو يُجرَى، للمريض. ولهذا عواقبه المهمة بالنسبة لأنواع الحجج المقدمة فى كل حالة. وبالإضافة إلى ذلك، تؤدى الحجج النسوية دورًا مهمًا فى قضية الإجهاض، بينما هى غير أساسية (ولكنها جُعِلت كذلك، كما سنرى) فى حالة الموت الرحيم. ولهذه الأسباب سوف نبحث هاتين القضيتين بشكل منفصل. ونبدأ بالإجهاض، حيث نقارن بعض المقاربات القانونية التى تبنتها البلدان لهذه القضية.

قانون الإجهاض

فى القرن التاسع عشر فحسب بدأت بلدان غربية عديدة تنظيم الإجهاض بالقانون. وقبل ذلك كانت القوانين تعكس مجموعة معقدة ومتغيرة من المواقف والاهتمامات الدينية بشأن المصلحة العامة الأكثر اتساعًا. وفى العالم القديم كانت تلك الممارسة يحظرها قَسم أبقراط، لكن الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطو قالا إنه مبرر أحيانًا من أجل المصلحة العامة. ودافع أفلاطون عن الإجهاض من أجل ما نراها الآن على أنها أسباب تتعلق بتحسين النسل، حيث يُعتبر الأبوان أكبر من أن ينجبا أطفالاً (Plato, 1981 [Third century BCE]). وكان أرسطو، الذى قال إن الروح تدخل الجنين البشرى بعد ٤٠ يومًا من الحمل، أو ٩٠ يومًا فى حالة البنات، ينظر إلى الإجهاض على أنه وسيلة مقبولة لتقليل حجم الأسر والسكان

(Aristotle, 1981 [Third century BCE]). ولم يكن أى من الفيلسوفين مهمومًا بالحقوق الفردية للحامل أو الجنين.

ركز علماء اللاهوت المسيحيون الأوائل على أخلاقيات الفعل نفسها وليس على عواقبه الاجتماعية، وشيئًا فشيئًا تبنوا الرأى القائل إن الإجهاض بعد "دخول الروح" – أى عندما تدخل الروح جسد الجنين – جريمة قتل. وعرض هذا الموقف الفيلسوف المسيحى الذى عاش فى العصور الوسطى القديس توما الأكوينى (Aquinas, 1952 [written 1265-74])، وهو الرأى الذى لا يزال مؤثرًا بشكل كبير على التفكير المسيحى فى الوقت الراهن. وظلت الكنيسة الكاثوليكية تفرّق بين الإجهاض الذى يتم قبل دخول الروح وبعدها، المحدد عند ٤٠ أو ٨٠ أو ١١٦ يومًا من بداية الحمل، ويتصادف مع "الارتكاض" – أى عندما تشعر المرأة الحامل بحركة الجنين. وقبل القرن التاسع عشر، كان موقف الكنيسة هو أن الإجهاض قبل الارتكاض يقضى على الحياة المحتملة فحسب، وبالتالى كان خطيئة – لكنها ليست من الخطورة بحيث تبرر الطرد من الكنيسة. ولكن فى عام ١٨٦٩ منع البابا بيوس التاسع كل أشكال الإجهاض بلا استثناء.

عكست القوانين فى معظم البلدان التفريق بين قبل الارتكاض وبعده، حيث كانت تعاقب على الإجهاض المتأخر فحسب، حتى القرن التاسع عشر. واعتبارًا من تلك الفترة أصدرت البلدان الغربية قوانين لمنع الإجهاض فى أية مرحلة، ما لم يكن لازمًا لإنقاذ الأم الحامل. وفى ذلك الوقت كانت الحجج التى تحتكم إلى حقوق النساء وهمومهن عاملاً أساسيًا فى النقاش. ولم يتلق تضييق القوانين تشجيعًا من المحافظين الدينيين فحسب، بل كذلك من المصلحين الاجتماعيين المهتمين بتهديد صحة النساء التى تمثلها هذه العملية، التى كانت تُجرى، بسبب خزيها الاجتماعي، فى ظروف غير صحية بواسطة

ممارسين غير مدربين واستغلاليين. وكان ذلك يعنى أن الأطباء يدعمون التنظيم، حيث مكنهم من السيطرة على الإجهاض. لكن العديد من نسويى القرن التاسع عشر البارزين عارضوا الممارسة كذلك على أساس من صحة النساء، ولأنهم كانوا يعتقدون أنها تجعل النساء أكثر عرضة لما كان يُفهَم على أنه نشاط جنسى ذكورى عدواني. وألقت النسوية المبكرة مارى وولستوكرافت اللوم فى الإجهاض على حقيقة أن الرجال نشأوا النساء على أن يكن ضعيفات وغير مسئولات (Wollstonecraf, 1995 [1792]).

كان كذلك تحالف المصلحين الاجتماعيين والمهنيين الطبيين هو الذى ساعد على إطلاق حرية قانون الإجهاض فى معظم الدول الغربية اعتبارًا من ستينيات القرن العشرين. واليوم الإجهاض أشد ما يكون تنظيمًا فى بضعة بلدان تأثير الكنيسة الكاثوليكية فيها قوي؛ فهو محظور بلا أى استثناءات فى مدينة الفاتيكان ومالطا ونيكاراجوا وشيلى والسلفادور. وغالبًا ما يكون لدى بلدان آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية بنودًا أكثر صرامة بشأن الإجهاض، حيث يقصره بعضها على الحالات التى تكون فيها حياة الأم فى خطر. وتعد كندا استثناءً حيث لا توجد بها قوانين تتعلق بالإجهاض بل هناك فقط قواعد تنظيمية تفرضها المقاطعات بشأن كيفية إجراء العملية ومكان إجرائها ومن يجربها. وتسمح معظم البلدان الأوربية بها بشكل أكثر حرية فى المراحل المبكرة، أو الثلاثة شهور الأولى من الحمل، وإن كانت بعض البلدان تفرض قيودًا، كالشهادة الطبية المتعلقة بأخطار الحمل المحتملة، والإرشاد الصحى وفترات الانتظار. ومعظم البلدان الأوربية أقل سماحًا بكثير عندما يتعلق الأمر بالإجهاض المتأخر. ففى فرنسا، على سبيل المثال، يُسمَح بالإجهاض حتى الأسبوع التاسع من الحمل، مع الإرشاد الصحى وفترة انتظار إجبارية؛ وبعد تلك الفترة يكون الإجهاض غير قانوني، ما لم يكن لحماية صحة الأم أو عندما يكون الجنين مشوهًا بشدة.

التشريع البريطانى أكثر تحررًا حيث لا يحدد الإجهاض القانونى بالشهور الثلاثة الأولى من الحمل، لكنه أقل تحررًا من حيث ضرورة أن تكون تقديم أسباب لتبرير العملية. فقد جعل قانون الإجهاض لعام ١٩٦٧، الإجهاض قانونيًا فى معظم حالات الحمل التى تقل عن ٢٨ أسبوعًا، ما دام أن هناك طبيبين يشهدان بأن الحمل يمثل خطرًا على حياة المرأة أو صحتها وصحة أسرتها البدنية أو العقلية على نحو يزيد على خطر إنهائه. وقبل ذلك التاريخ كان الإجهاض مسموحًا به فقط للحيلولة دون وقوع ضرر دائم خطير لصحة الأم العقلية أو البدنية، أو لإنقاذ حياة الأم، أو عندما يكون من المرجح أن يصبح الجنين معاقًا بدنيًا أو عقليًا بشكل شديد. وجرى تعديل المدة لتصبح ٢٤ أسبوعًا، وهناك الآن دعوات لتقليلها إلى ٢٠ أسبوعًا، بشكل خاص لأن التقدم فى التكنيكات الطبية خفض العمر الذى يمكن عنده بقاء الأطفال على قيد الحياة بعد الولادة المبتسرة (المبكرة). وفى بريطانيا، كما فى بلدان غربية أخرى، لا بد فيها من بيان الخطر على الصحة البدنية لتبرير الإجهاض، غالبًا ما تُفَسَّر بشكل أوسع كى يكون الإجهاض متاحًا بحرية. وتبين المسوح الحديثة أن حوالى ٧٥ بالمائة من البريطانيين يؤيدون حق المرأة فى الإجهاض فى كل الحالات أو معظمها. ومع ذلك فليس مسموحًا بالإجهاض من أجل اختيار جنس الجنين (انظر البرواز ٧-١).

ولأن الإجهاض يثير قضايا حقوق النساء والمساواة الجنسية وحماية الحياة ودور الدين فى الحياة العامة، فهو مثير للجدل فى العالم كله تقريبًا. لكنه ليس مثيرًا للانقسام، وعنيفًا فى بعض الأحيان، مثلما هو فى الولايات المتحدة. فحتى سبعينيات القرن العشرين كانت هذه الممارسة تنظمها كل ولاية بشكل مستقل، وكانت كلها تقريبًا تحظر الإجهاض، على الرغم من أن بعضها منح استثناءات للحمل الذى يتم نتيجة للاغتصاب أو غشيان المحارم،

وذلك الذى يهدد حياة الأم، والحالات التى يعانى فيه الجنين من شذوذ خطير. ومع ذلك، فقد أكدت قضية المحكمة العليا البارزة، (Rose v. Wade) فـى عام ١٩٧٣، أنه لا يمكن لأى تشريع منع الإجهاض فى شهور الحمل الثلاثة الأولى. وقد سُمِح بالتنظيم فى مراحل متأخرة، ويمكن منع الإجهـاض فـى الشهور الثلاثة الأخيرة من الحمل. وتؤكد المحكمة العليا أن التعديل الرابـع عشر لدستور الولايات المتحدة، الذى يضمن عدم حرمان أى شـخص مـن الحياة أو الحرية دون الإجراء الواجب، يلمّح إلـى الحـق الطبيعـى فـى الخصوصية. وأكدت المحكمة أن هذا الحق، على الرغم من عدم ذكره بشكل منفصل فى الدستور، أكدته قرارات سابقة، وقد حمى حق المرأة فى إنهـاء الحمل إلى أن يكون الجنين قد نما إلى النقطة التى يكون فيها للولاية اهتمـام بحمايته باعتباره حياةً إنسانية. وتم تحديد هذه النقطة بأنها بدايـة الـشهور الثلاثة الأخيرة، وهو الوقت الذى يكون فيها الجنين قابلاً للحياة (إذ يمكن أن يعيش خارج رحم أمه). وبعد هذه النقطة يمكن للولايات حظر الإجهاض، إلا عندما يكون من الضرورى الحفاظ على صحة الأم أو حياتها. ولم تـصدر المحكمة حكمًا يحدد متى تبدأ الحياة الإنسانية بعد الحمل، لكنها انتهت إلى أن الجنين ليس فى أى وقت شخصًا له حقوق.

البرواز (٧-١) الإجهاض واختيار جنس الجنين

الحد الفاصل الراسخ بين الجماعات المؤيدة للاختيار والمؤيدة للحياة يتداعى فيما يتعلق بقضية الإجهاض من أجل اختيار جنس الجنين. ففـى بعض الحالات، يتم هذا لاختيار أجنـة أنثويـة، وهـو مـا لـن يتـأثر بالاضطرابات الوراثية الخطيرة المحمولة على الكروموسوم الـذكرى Y. لكن فى بلدان كثيرة، تعكس هذه الممارسة المعايير الثقافيـة التـى تقـدِّر الأطفال الذكور، وليس الإناث. ويُمارس الإجهاض من أجل اختيار جنس=

=الجنين فى بلدان نامية كثيرة، لكنه شائع بشكل خاص فى الصين والهند وكوريا الجنوبية، حيث أسهم فى إحداث اختلال فى الجنسين؛ إذ يولد أولاد أكثر من البنات. والموجات الصوتية والإجهاض لاختيار جنس المولود غير قانونية فى الصين والهند، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه القوانين لا تطبق بقوة. والإجهاض من أجل أسباب جنس الجنين وحدها (دون أسس طبية) أصبح كذلك قضية تشمل مجتمعات جنوب وشرق آسيا فى المملكة المتحدة (حيث يُحظَر) والولايات المتحدة وكندا.

يرفض المعارضون لحقوق الإجهاض كل أشكال الإجهاض، بما فى ذلك تلك التى تُجرَى لغرض اختيار جنس الجنين. لكن الموقف أكثر تعقيدًا عندما يتصل الأمر بالمؤيدين.

- يقول مؤيدو حقوق الإجهاض الليبراليون والنسويون الأقوياء: إن حقوق النساء في التحكم فى أجسادهن، وتقرير ما إذا كن سيدعمن الجنين ويربينه أم لا، يجب أن تفوق الهموم الأخلاقية بشأن أى سبب بعينه لإجراء الإجهاض. وبينما يرى النسويون الإجهاض من أجل اختيار جنس الجنين دليلاً على التفاوت النوعي، فإن حرية النساء الحوامل الفردية واستقلالهن هما الهمان الأكثر أهمية. ومع ذلك، يمكن أن يكون من المهم إلى حد كبير ضمان اتخاذ قرار الإجهاض بحرية بواسطة المرأة نفسها فى حالات اختيار جنس الجنين، وليس مفروضًا بواسطة السلطات الأسرية أو الثقافية الذكورية.
- يمثل الإجهاض من أجل اختيار جنس الجنين أكثر من مجرد تحد للحجج التى تقدم دفاعًا أكثر محدودية عن الإجهاض، على أساس أن قيمة حياة المرأة الحامل أكبر من قدسية الحياة الإنسانية النامية. وإذا كان لدى الدولة اهتمام مشروع بضمان معاملة القرارات الخاصة بالحياة والموت باعتبارها جادة من الناحية الأخلاقية،

فيمكن أن نقول إن تفضيل أحد الجنسين على الجنس الآخر ليس جاذًا من الناحية الأخلاقية - بل لا يمكن الدفاع عنه من الناحية الأخلاقية ــ وقد لا يصلح أن يكون أساسًا للإجهاض.

- الإجهاض من أجل اختيار جنس الجنين أشد ما يكون إشكاليًا من المنظور النقدى الخاص بعدم المساواة الجنسية والإجهاض. ويمكن أن نقول: إن الممارسة تكشف الطرق التى يقتضيها ويعززها التفاوت النوعى ونظامه. ومن المفارقة أن الإخضاع المستمر للنساء كجماعة تحافظ عليه الاستعانة بحقوق النساء المفردات "فى الاختيار".
- بما أن هذه الممارسة أكثر شيوعًا فى البلدان الغربية داخل الأقليات الثقافية، فهى تثير بعض القضايا المتعلقة بالحقوق الثقافية والمساواة النوعية التى ناقشناها فى الفصل الثالث. وهؤلاء الذين يقولون إن المساواة النوعية تسبق المعايير الثقافية من المرجح أن يؤيدوا حظر الإجهاض من أجل اختيار جنس الجنين، بينما قد ينتهون من ناحية أخرى إلى أن حق المرأة فى تقرير المصير لا بد أن يضمن لها في النهاية الحق في الإجهاض.

أكد قرار المحكمة العليا اللاحق فى قضية (Planned Parenthood v. Casey) فى عام ١٩٩٢، القرار الخاص بـ (Rose v. Wade) لكنه استعاض عن خطة الثلاثة شهور بنقطة قابلية الحياة. وأجازت هذه القضية والقضايا اللاحقة كذلك القيود العديدة التى فرضها تشريع الولاية بشأن الحق فى اختيار الإجهاض قبل قابلية الجنين للحياة، بما فى ذلك اشتراط الاستشارة وفترة الانتظار وإبلاغ الوالدين فى حالة القاصرات. وفى عام ٢٠٠٣، وقع الرئيس بوش على قانون حظر إجهاض الولادة الجزئى الذى يحظر عملية جراحية

معينة بُستخدم أحيانًا فى الحمل المتأخر(١). وفى عام ٢٠٠٧، قررت المحكمة العليا فى قضية (Gonzales v. Carhart) أن القانون لا يفرض عبئًا غيـــر ضرورى على حق المرأة الدستورى فى الإجهاض. لكن الإجهاض بصورة عامة متاح فى مرحلة متأخرة من الحمل فى الولايات المتحدة على نحو أكثر سهولة مما فى أوربا.

منذ قضية (Rose v. Wade) تشن الجماعات المؤيدة للاختيار (المؤيدة لحقوق الإجهاض) والمؤيدة للحياة (المعارضـــة للإجهـــاض القـــانوني) فـــى الولايات المتحدة معركة شرسة بـــشأن هـــذه القـــضية. وخـــلال ثمانينيـــات وتسعينيات القرن العشرين، تظاهرت الجماعات المؤيـــدة للحيـــاة المتطرفـــة عيادات الإجهاض وهاجمتها، وقتلت أفراد الهيئة الطبية. وأصـــبح الحـــصول على الإجهاض القضية الأكبر الوحيدة المحدِّدة والمعبِّئـــة بالنـــسبة للنـــسويين الأمريكيين، ويجرى تقويم المرشحين التشريعيين والرئاسيين من ناحية موقفهم من قضية (Rose v. Wade)، وآرائهم بشأن ما إذا كان ينبغى اختيار قـــضاة المحكمة العليا على أساس دعمهم لإلغاء القرار أو التزامهم بذلك. وليس مـــن قبيل المصادفة أنه فى الولايات المتحدة وحدها تَركز الجدل حول دور المحكمة العليا وتفسير الدستور. ففى معظم البلدان الأخرى تركز قضية الإجهاض على التشريع. بل إن بعض المعلقين الذين يدعمون الإجهاض المـــشروع ينتقـــدون

---

(١) هذه هي طريقة إجهاض الولادة الجزئي:
- تسحب أرجل الطفل بالملقاط خارج الرحم .
- يسحب جسد الطفل كاملا باستثناء الرأس.
- تطعن جمجمة الطفل بمقص. ثم توسع الفتحة في الجمجمة حتـــى يمـــوت ويتوقـــف جـــسده الضعيف عن الحركة.
- يدخل أنبوب أجوف للشفط (مثل المكنسة الكهربائية) فيشفط مخ الطفل حتى تنهار جمجمة الطفل.
- يُسحب الطفل ميتًا بعد أن تكون روحه البريئة قد أُزهقت. (المترجم).

الطريقة التى فرض بها القضاء السياسة فى الولايـات المتحـدة بـدلاً مـن إخضاعها للتداول والنقاش الديمقراطي، وأشار منتقدون كثيرون إلى أن هذا هو سبب الطبيعة شديدة الاستقطاب للجدل الـدائر فـي الولايـات المتحـدة (Glendon, 1987). والأمريكيون أنفسهم منقسمون بشأن قضية الإجهاض؛ فنتائج استطلاعات الرأى تختلف اختلافًا كبيرًا بناءً علـى طريقـة توجيـه السؤال، لكن معظم النتائج تبين أن أغلبية الأشخاص تؤيد الحق فى الإجهاض فى الشهور الثلاثة الأولى من الحمل، على الرغم من أنهم يوافقـون علـى قواعد تنظيمية من قبيل فترات الانتظار. ويتناقص التأييد للحق فى الإجهاض حين يتقدم الحمل إلى ما بعد الشهور الثلاثة الأولى.

الأخلاقيات والسـياسة

تركز النقاشات المعاصرة بشأن الإجهاض على الصراع بين واجـب الدولة لحماية الحياة الإنسانية والأشخاص، من ناحية، وحقوق النـساء فـي اتخاذ قرارات بشأن أجسادهن وحياتهن، من ناحية أخرى. والقضايا المتصلة بهذا الموضوع أخلاقية ودينية وبيولوجية بشكل واضح، كما أنهـا سياسـية كذلك. ولا يمكن للفلسفة السياسية حل مشكلة أين تبدأ الحياة، أو ما هو وضع الحياة الإنسانية قبل الولادة. لكنها يمكن أن تساعدنا على التفكير فى الآثـار المترتبة على حقيقة أن هناك اختلافًا كبيرًا بشأن ما إذا كان الجنين شخصًا أم لا، أو شكلاً من الحياة الإنسانية أم لا، وإذا كان كذلك، فبشأن كيفية الموازنة بين الحقوق التى يمكن أن تكون له وتلك الخاصة بالمرأة الحامل. وعـلاوة على ذلك، يمكن أن نقول: إنه حتى إذا اعتبرنا الإجهاض غير أخلاقي، فهناك فرق مهم بين الإيمان بهذا والانتهاء إلى أنه ينبغى أن يكون غيـر قـانوني. وكما سنرى، يظهر هذا الفرق كذلك فى النقاش بشأن الموت الرحيم. ومـن

الطبيعى أن يقول من يعارضون الإجهاض إنه غير أخلاقــى ولا بــد مــن حظره. وسوف نبحث هذه الحجج أولاً. وفى النقاش العام، هذه الحجة يقدمها المحافظون السياسيون؛ فالموقف المؤيد للاختيار يرتبط بــالليبراليين. لكــن الادعاءَ الأساسى للفلاسفة المعارضين للإجهاض إدعاءٌ وجــودي؛ فهو يقوم على ما هو عليه الجنين فى واقع الأمر باعتباره كائنًا حيًا. وتشكل المــسائل الوجودية جزءًا من نقاشات سياسية كثيرة، لكنها لا توحى بالضرورة بأيــة أجندة سياسية بعينها. (على سبيل المثال، ترى وجودية النزعــة المجتمعيــة البشر على أنهم مغروسون فى شبكة من العلاقات الاجتماعية وتشكلهم هــذه الشبكة، وليسوا أفرادًا منفــصلين أو مــشتتين، لكــن الفلاســفة الــسياسيين المجتمعيين يمكن أن يتخذوا مواقف سياسية محافظة أو راديكالية). ويركــز جزء كبير من النقاش الدائر حول الإجهاض على الوضع الوجودى للجنــين، على الرغم من تأكيد بعض مؤيدى حقوق الإجهاض لحجــة كــون الجنــين شخصًا، حيث يدافعون عن الممارسة على أسس أخرى، كما سنرى.

الجنين باعتباره شخصًا والحجة المضادة للإجهاض

أقوى حجة مضادة للإجهاض مقدمة على أسس وجوديــة وأخلاقيــة. وموقف الكنيسة الرومية الكاثوليكية والكنيسة الأنجليكانية ومعظم الجماعــات البروتستانتية الإنجيلية، وكذلك بعض الفلاسفة والعلماء الذين بلا انتماء ديني، هو أن الجنين شخص إنسانى له الحقوق الأساسية نفسها فى الحياة التى للبشر الذين وُلِدوا. فالجنين ليس مجرد شخص محتمل أو شكلاً من أشكال الحيــاة الإنسانية، بل هو شخص إنساني. وبما أنه جرى إثبات ذلك، فإن معارضــى الإجهاض ينتهون إلى أنه لا يمكن السماح به، لا بشكل كامل أو مع بعــض الاستثناءات، حيث إنه ينطوى على القضاء على حياة شخص بريء. وأكثر

حجج القانون الطبيعي المتقدم شيوعًا التي جرى عرضها هي أنه عند حدوث الحمل يأتي إلى الوجود كائن بشري، له روحه وهويته الوراثية المميزة (Lee and George, 2005). وهذه الروح المفردة، من الناحية العلمانية، وهذه الهوية الوراثية المميزة هي التي تحدد الكائن البشري، وليس على سبيل المثال كونه مستقلاً أو مرئيًا أو عضوًا في أية جماعة اجتماعية (Nooman, 1970). وقد أكد فلاسفة آخرون على جوانب مختلفة من الجنين تعرِّفه، في رأيهم، باعتباره شخصًا. ويعترف الفيلسوف الكاثوليكي جيرمان كريزيه بقوة الحجج القائمة على عضوية المجتمع، عندما يؤكد أن العضوية في الجنس البشري هي التي تحدد الشخص الإنساني (Grisez, 1970). والادعاء العلماني المقدم من دون ماركويس هو أن الأجنة أشخاص إنسانيون لأن لهم الملامح نفسها التي لنا (Marquis, 1989).

يشترك كل هؤلاء المنظِّرون جميعًا في الاعتقاد بأنه على الرغم من أن الأجنة ليست قادرة على الحصول على الحقوق المحددة التي لدى الأطفال والكبار (تمامًا مثلما أن الأطفال ليسوا مخوَّلين للحصول على كل حقوق الكبار)، فهم لهم الحق في الحياة بموجب ما هم عليه (Lee and George, 2005). ويتقدم هذا الادعاء على ما سواه من ادعاءات، بما في ذلك الادعاء الخاص بحقوق المرأة الحامل في جسدها، حيث إن هذه الحقوق لا تبيح لها إلحاق الضرر بأبرياء آخرين. ويتبنى البعض ممن يتخذون هذا الموقف الرأى القائل بأن الإجهاض من أجل إنقاذ حياة المرأة يمكن السماح بها مثل القتل دفاعًا عن النفس، وإن كان آخرون يردون على ذلك بأنه حتى في هذه الحالة يكون الإجهاض غير مبرَّر، حيث لا ينوى الجنين إيذاء المرأة. وما إن تقدَّم الحجة المؤيدة للحياة حتى يكون الإجهاض غير أخلاقي لأنه ينطوى على قتل شخص بريء، وهو ما يستتبع أن يكون غير قانوني؛ فمنذ دفاع هوبز عن سلطة الدولة في القرن السابع عشر، يُفهَم الدور الأساسي للدولة على أنه حماية الأمن الفيزيقي لأفرادها (Hobbes, 1962 [1651]).

الملكية الذاتية والحقوق الجسدية

حتى إذا كان للجنين الوضع الأخلاقى للشخص، فيمكننا تقديم دفاع ليبرتارى عن حقوق الإجهاض، على أساس حقوق المرأة الحامل فى جسدها. وهذا فى واقع الأمر إحدى أقوى الحجج النسوية المؤيدة لحقوق الإجهاض، كما أناقش فى الصفحة ١٣٧. والحجة الأكثر عمومية المؤيدة للملكية الذاتية يقدمها روبرت نوزيك، الذى يقول إن ملكيتنا الأكثر أساسيةً فى أجسادنا؛ ذلك أن لنا حقوقًا فى أجسادنا وحقوقًا فى استخدامها لممارسة قدراتنا الخاصة بتحقيق الذات (Nozick, 1974). وليس لأى شخص حق فى استخدام جسد شخص آخر إلا بإرادته (Rothbard, 1998). ويستدعى هذا فرضية أساسية يشيع تبنيها خاصة بالليبرالية؛ المبدأ الكانطى القائل إن الأفراد لا يمكن استخدامهم كوسيلة لتحقيق غايات الآخرين (Kant, 1993 [1785]). وحتى إذا كان الجنين شخصًا، فليست المرأة الحامل مجبرة على تربيته ودعمه داخل جسدها. ويبرر هذا الإجهاض قبل قابلية الحياة، على الرغم من أنه يمكننا بعد هذه النقطة الانتهاء إلى أن الجنين بمجرد إخراجه من جسد المرأة سيتعين الإبقاء عليه حيًا.

تمييز الحياة الإنسانية عن الشخصانية

قدم العديد من الفلاسفة الذين يدافعون عن الإجهاض الحجة الوجودية القائلة إنه بينما يحيا الجنين على نحو لا شك فيه، ومن حقه أن يحظى بالاحترام، فهو ليس شخصًا إنسانيًا له حقوق. وكما يوضحون، فإن هذا يتفق مع المعنى الحدسى للأشياء؛ فنحن لا نعامل الأجنة، وخاصةً فى الفترة المبكرة من الحمل، المعاملة نفسها التى يحظى بها الأطفال، فليس هناك حزن

على السَّقط المبكر بالطريقة نفسها التى يكون عند وفاة طفل. ومن ناحية أخرى، يبدو الإجهاض مختلفًا بشكل كبير عند إزالة ورم بالجراحة، على سبيل المثال. ويعتمد البعض على تمييز الحياة الإنسانية عن الشخصانية الكاملة للتمييز بين الإجهاض المبكر والإجهاض المتأخر. وتقول چين إنجلش إنه ليس هناك تعريف واحد للشخص، ولا مجموعة من صفات الشخصانية الضرورية والكافية المتفق عليها. ذلك أن "الشخص" حزمة من الملامح — بعضها بيولوجي، وبعضها نفسي، وبعضها عقلاني، وبعضها اجتماعي، وبعضها قانونى (English, 1974). وتتطور هذه الصفات بدرجات مختلفة — وهى ليست جميعها موجودة عند الولادة، والجنين المتأخر يكشف عنها أكثر من جنين المرحلة المبكرة. وتصف الفيلسوفة القانونية المحافظة مارى آن جليندون، مع الإقرار، المقاربة القانونية المتبناة فى معظم البلدان الأوربية، حيث يُعترَف صراحة بخطورة الإجهاض فى التشريع، وتُمنَح حقوق الإجهاض بحرية بصورة عامة فى المراحل المبكرة من الحمل لكنها تقيَّد بعد الثلاثة شهور الأولى من الحمل. وهى تقول إن هذا يعكس الالتزام بقدسية الحياة الإنسانية المتطورة، ويعترف بأنه على الرغم من إمكانية قبول إنهاء الحمل فى المراحل المبكرة، فإنه عندما ينمو الجنين لا بد من منحه احترامًا مشابهًا لذلك الذى يُمنَح للشخص (Glendon, 1987).

يبنى الفيلسوف النفعى بيتر سنجر حجته المؤيدة حقوق الإجهاض بقوله إن الجنين عضو فى النوع الإنساني، لكنه ليس شخصًا. ويقول النفعيون إن السياسة والتشريع ينبغى أن يشجعا على تقديم أكبر قدر من الرفاه للأشخاص الأفراد؛ وعليه فإنه إذا كان الجنين يعد شخصًا، فإن الإجهاض فى معظم الحالات (فيما عدا تلك التى يكون فيها شذوذ جنينى خطير) لا يمكن تبريره. ويعرِّف سنجر الوعى بأنه جانب أساسى من جوانب كون المرء شخصًا —

وهو التعريف الذى يستبعد الأجنة (Singer, 1993). ومن ناحية أخرى فإنه ما إن يتطور الجنين إلى النقطة العصبية الخاصة بكونه قادرًا على الشعور بالألم، فإنه لا مبرر لأساليب الإجهاض المؤلمة على نحو مفرط. وقدم سنجر الحجة المثيرة للجدل القائلة بأن الأطفال حديثى الولادة ليس لهم الحقوق الكاملة نفسها التى للأطفال الأكبر والأشخاص البالغين، وهى الحجة نفسها التى قدمها مايكل تولي، الذى يقول على نحو مشابه إن الجنين عضو فى النوع البشري، لكنه ليس شخصًا إنسانيًا. ويزعم تولى أن الشخص الإنسانى لا بد أن يكون لديه مفهوم عن الذات باعتبارها موضوع الخبرات على مر الزمن، وهى القدرة التى لا يتم بلوغها إلى أن يصبح عمر الطفل بضعة شهور (Tooley, 1972).

تدافع مارى آن وارين عن الإجهاض، لكنها ترد على تلك المزاعم الخاصة بقتل الأطفال بتأكيدها ليس فقط على الطابع التطورى للجنين أو الطفل حديث الولادة، بل كذلك على الطريقة التى ينظر بها الآخرون إليه. فالميلاد هو النقطة التى يتوقف عندها البشر على الاعتماد بشكل كامل على جسد الأم، ويصبحون أعضاء فى المجتمع الإنساني، ويمكن العناية بهم باعتبار كل منهم "فردًا معروفًا ومستجيبًا اجتماعيًا". وقبل الميلاد، وخاصة قبل الوعي، من حق الجنين أن يكون له وضع أخلاقى متواضع فحسب، وهو الوضع الذى تبطله الادعاءات الأخلاقية الخاصة بالمرأة الحامل. ويزداد وضعه الأخلاقى مع النمو؛ فكلما تقدم فى النمو كان احتمال أن يكون واعيًا أكبر، وأثار فينا، نحن الأعضاء الآخرين فى مجتمعه، مشاعر الاعتراف والمسئولية المتبادلة بشكل أكبر (Warren, 1997).

يحاول دوركين استخدام هذا الفرق بين الحياة الإنسانية باعتبارها فئة عريضة والشخص الفرد الذى له حقوق ومصالح فى العثور على أرضية

مشتركة بن المعسكرين، المؤيد للاختيار والمؤيد للحياة (Dworkin, 1993). ويصف دوركين نوعين مختلفين من الاعتراض على الإجهاض:

١- للأجنة الحقوق والمصالح نفسها التى لغيرهم من البشر — بما فى ذلك الحق فى عدم القتل. وهذا ما يسميه "الاعتراض الاشـتقاقي"، لأنه مشتق من الحقوق والمصالح التى يزعمون أنها للبشر جميعًا كأشخاص، بمن فيهم الأجنة.

٢- الجنين حياة إنسانية، وهو بذلك يـشترك فـى الطـابع الأصـيل والفطرى والمقدس للحياة الإنسانية كلها، على الرغم من أنه ليس شخصًا له الحقوق والمصالح نفسها التى للأطفال والكبار. وهـذا هو "الاعتراض المنفصل"، لأنه على عكس الاعتراض الاشتقاقى لا يعتمد على حقوق الجنين ومصالحه باعتباره شخصًا.

يقول دوركين: إن الاعتراض المنفصل هو ما يقوم عليه معظم الحجج المؤيدة للحياة. وما إن يُفهَم ذلك حتى نرى أن معارضى حقوق الإجهـاض ومؤيديه يتفقون على الادعاءات المهمة القائلة بـصورة عامـة إن الحيـاة الإنسانية تستحق الاحترام، وخاصةً أن الجنين شـكل مـن أشـكال الحيـاة الإنسانية يستحق الاحترام. وتقبل الفكرتان أن شيئًا ما — وإن لم يكن شخصًا فردًا ذا حقوق ومصالح — حى فى لحظة الإجهاض ويمكن تـدميره، ومـا يدعو للأسف أنه يُدمَّر. وما يختلفون عليه هو كيف يوازنون بين الاحتـرام الواجب للطفل وذلك الاحترام الواجب للأم الحامل، وباقى أفراد الأسرة الذين يتأثرون بالحمل. ويبدو أن هذا الاعتـراض المنفـصل يفـسر حقيقـة أن استطلاعات الرأى فى الولايات المتحدة تقول بانتظام إن أغلبية الأمـريكيين الذين يشملهم المسح يرون أن الإجهاض يقضى على الحياة الإنسانية، لكـن الأغلبية تؤيد كذلك الحقوق المحددة فى الإجهاض.

كما يشير دوركين، من الممكن كذلك تقديم حجج مؤيدة للاختيار تحتكم إلى قيمة الحياة الإنسانية ــ وهى الحجج التى تؤكد قيمة حياة المرأة الحامل، وحياة الأطفال الآخرين فى الأسرة، عندما تكون أهميتها أكبر من أهمية الجنين المبكر. وكما سنرى، يؤكد بعض النسويين هذه الحجج بدلاً من القول بأن الجنين ليس شخصًا له مصالح وحقوق، مخالفين فى ذلك الرأى الاشتقاقي. والأدلة اللافتة للانتباه المؤيدة لهذا تقدمها واحدة من أشهر الروايات الخاصة بتفكير مجموعة من النساء الحوامل اللائى كن يفكرن فى الإجهاض. ففى سبعينيات القرن العشرين، وبعد القرار الخاص بقضية (Roe v. Wade) أجرت عالمة النفس كارول جيليجان مقابلات مع مجموعة من النساء الحوامل اللائى كن يفكرن فى إجراء إجهاض (واصل معظمهن العمل من أجل إجرائه). وقد وجدت أنهن عندما تحدثن عما ينبغى عليهن عمله، لم يشرن إلى الحقوق التى يمكن أن تكون لهن أو لأجنتهن؛ بل أكدن على مخاوفهن بشأن نوع الحياة التى يتوقعن توفيرها للطفل، وأهمية رعاية الآخرين فى أسرهن ومسئولياتهن نحو تحسين حياتهن (Gilligan, 1982).

يسمح لنا فهم الجنين على أنه حياة إنسانية، وليس شخصًا إنسانيًا، بقبول قيمة الحياة، وكذلك الدفاع عن الحق فى الإجهاض فى بعض الحالات وليس كلها. ولا بد من الموازنة بين حياة الجنين وحياة الأم، وحياة الآخرين الذين سوف يتأثرون بميلاد الطفل. ويمكن أن تعترف الدولة بأن قدسية الحياة أمر قابل للطعن فيه، ويترك للناس اتخاذ قراراتهم بشأن حمايتها فى المراحل الأولى من الحمل، وبشأن الموازنة بين حماية الحياة الجنينية ونوعية حياة الأم وأفراد الأسرة الآخرين. ومع نمو الجنين، تصبح حياته أكثر استحقاقًا للحماية. وهذا يشير، كما يرى دوركين، إلى أن مقاربة قضية (Roe v. Wade)، وهو التمييز بين حق الإجهاض فى المراحل المبكرة والمتأخرة من الحمل، مناسبة. لكن القيود والقواعد المنظمة المفروضة على الإجهاض يمكن الدفاع عنها،

إذا كان المقصود بها هو جعل المرأة الحامل واعية بقدسية الحياة. وكما يقول دوركين، فإن للدولة "مصلحة مشروعة فى الحفاظ على البيئة الأخلاقية التى يجرى فيها اتخاذ القرارات الخاصة بالحياة والموت بجدية ومعاملتها على أنها أمور خاصة بالخطورة الأخلاقية" (Dworkin, 1993: 168). ولا بد من الحكم على القيود، كتلك التى بُحثت فى قرار محكمة كيسي العليا فى عام ١٩٩٢، بالولايات المتحدة، بما إذا كانت تتوافق مع هذه الشروط أم لا، أو إذا كانت تفرض عبئًا لا ضرورة له على حقوق النساء.

حقوق المرأة والدفاع النسوى عن الإجهاض

يركز جزء كبير من النقاش الفلسفى بشأن الإجهاض على وضع الجنين ومطالبه، وليس على العلاقة الأساسية والحميمة بجسد المرأة الحامل. وما يذكرنا به النسويون هو أن الجنين يوجد بشكل فريد داخل جسد كائن بشرى آخر، حيث يستمد قوته كلها من جسدها دون موافقتها الصريحة، بل وربما نيتها. ويمضى الكثير من الحجج الخاصة بالإجهاض (بما فى ذلك البعض منها المقدَّم من النسويين) قُدُمًا بالتشابهات بين الجنين والطفل أو الحيوان، وبين الحمل والمرض المؤقت، وبين قتل شخص دفاعًا عن النفس والإجهاض. والحقيقة هى أن الحمل حالة فريدة، حيث يمثل صعوبات للفلسفة الغربية التى تؤمن بافتراض أساسى هو أن البشر منفصلون ومميزون من الناحية الفيزيقية. ويرتبط هذا الافتراض بشدة بمعتقداتنا بشأن الفردية والاستقلال. وتتبنى الحجج النسوية مجموعة من المقاربات للتعامل مع الواقع الجسدى للحمل، وضرورة الموازنة بين الالتزامات التى ندين بها للجنين وحقوق النساء الحوامل ومصالحهن. وكما سنرى، فإن النسويين يتخذون الحجج الليبرتارية والليبرالية أساسًا يبنون عليه.

تؤكد الحجة النسوية الأقوى (والأكثر ليبرتاريةً) أن للنساء الحق في الشخصانية الكاملة والمتساوية، وهو ما يشمل الحق في التحكم في أجسادهن والحفاظ على سلامتهن الجسدية (Cornell, 1995). ومهما كان الوضع الوجودي للجنين، وبغض النظر عن نقطة تطوره، فهو لا يمكن أن يتجاوز هذا الحق. ويؤكد فلاسفة نسويون آخرون على الادعاء بأن الجنين شكل من الحياة الإنسانية، لكنه ليس شخصًا إنسانيًا له حقوق. وبشكل أكثر تحديدًا، هو شكل للحياة لا يمكن رؤيته على أنه منفصل عن جسد الأم ومستقل عنه. وكما تشير مارجريت ليتل فإن جسد المرأة الحامل ليس مأوى للجنين فحسب ـ فهو من الناحية الفيزيقية يجعله ما سيكون عليه (Little, 2005: 28). ولا ينمو الجنين في الرحم فحسب، فهو يجب أن يتطور، ويتطلب هذا التطور إسهامًا نشطًا من جانب جسد الأم. وفي حين أن الجنين كائن بشري في واقع الأمر، فإن استطاعته بلوغ قدرته لا تعتمد بشكل كبير على بيئة سلبية فحسب، بل كذلك على أفعال المرأة باعتبارها فاعلاً مستقلاً. ويحصل الجنين على طلبات شديدة الشخصية والحميمية من جسد الأم، ويخلق الحمل والأمومة التزامات هائلة ويغيران الهوية الشخصية بشكل أساسي. فهل النساء مجبرات على توفير ما تسميه ليتل "المساعدة الحملية" للجنين وتحمُّل هذه الالتزامات؟ وتنتهي ليتل إلى أنه بينما للجنين المبكر قيمة كحياة إنسانية متطورة، فليست له القيمة نفسها كالشخص الذي يجب أن يعمل لضمان حدوث هذا التقدم. وليس الإجهاض قرارًا بالتدمير، بل بعدم الخلق ـ لسحب الدعم الفيزيقي عن حياة ما كانت لتوجد لولا دعم الأم الفيزيقي في البداية (Little, 2005). وبالحجة نفسها، فإن الجنين الأكثر تقدمًا في فترة متأخرة من الحمل تكون له قيمة أكبر. وبما أن الأم الحامل تكون قد استثمرت المزيد فيه، فإن سحبها للدعم الحملي يكون أكثر تبريرًا.

تركز جوديث جارفيس كذلك على التضحيات البدنية التى يتطلبها الحمل فى تشبيهها الشهير والمؤثر بشأن حقوق الإجهاض (Thomson, 1971). وتبدأ طومسون من موقف القبول، من أجل الجدال بشكل صرف، حيث يقول: إن الجنين شخص له حقوق الحياة كاملةً منذ اللحظة الأولى للحمل. وهى تقول إنه على الرغم من ذلك فإن المرأة الحامل ليست مضطرة لاستخدام جسدها لإمداده بأسباب الحياة وتغذيته أكثر من اضطرار أى شخص لإعالة وتغذية غريب يعتمد عليه فى دعم الحياة.

وتطلب منا طومسون تخيل موقف افتراضي: تستيقظ ذات صباح لتجد نفسك فى سرير مرتبطاً بعازف كمَّان شهير فاقد الوعي. وقد وجدوا أنه يعانى من علة ممية فى الكلى ويحتاج إلى دعم كلوي، وأنت وحدك لديك فصيلة الدم الصحيحة لمساعدته. فقد جرى اختطافك، وجرى توصيل جهازك الدورى بعازف الكمان. ويخبرك مدير المستشفى أنهم لم يكونوا يعرفون أن هذا يتم عمله، ولكن بما أنه تم عمله، فلا بد لك من قبوله. ومع ذلك فإن هذه الحالة الراهنة سوف تستمر لمدة تسعة أشهر فقط. وبعد ذلك سيكون عازف الكمان قد شُفِى من مرضه ويمكن فصله عنك. هل يمكن أن تقبل هذا؟ وكما تقول طومسون، فإن حدسنا وقوانينا الأخلاقية ترد بـ"لا". ذلك أنه لا شك فى أن لعازف الكمان الحق فى الحياة، لكن ليس له حق فى ضرورة إجبارك على استخدام جسدك لإبقائه على قيد الحياة.

يشير تشبيه طومسون إلى أن المرأة الجامل لم تفعل أى شيء للإسهام فى وضعها ــ وهو بوضوح الحال بالنسبة للاغتصاب. لكن ماذا لو شاركت المرأة طوعًا فى الجنس، باستعمال مانع للحمل أو بدونه (وهو ما تعرف أنه قد يفشل على أية حال)؟ فى تشبيه طومسون الثاني، "بذور الناس" تتساب فى الهواء كحبوب اللقاح؛ وتفتح نافذتك وتتساب واحدة منها وتضرب بجذورها

فى السجادة. أنت لا تريدين أطفالاً، ولذلك تشترين ستائر جيدة لنوافذك، لكن إحداها تكون معيوبة، وتدخل بذرة من خلالها. فهل أنت مسئولة لأنـــه كـــان ينبغى عليك التنبؤ بأن الستارة يمكن أن تكون معيبة؟ لكن ماذا لو اتخذتِ كل الإجراءات الاحترازية المعقولة؟ تنتهى طومسون إلى أنه فى هــذه الحالـــة كذلك ليس مطلوبًا من أحد تقديم التضحيات الكبيرة لإبقاء شخص آخر علـــى قيد الحياة لمدة تسعة أشهر ثم تغذيته وتنشئته بعد الميلاد. ولا تشترط قوانين أى بلد أن نمنح فترات طويلة من حياتنا لإمداد غيرنا بسبل الحيـــاة. وعلـــى أكثر تقدير، ربما تكون لدى المرأة التزامات السامرى الذى "على قدر أدنـــى من اللياقة" (تمييزًا له عن "الصالح") كى تتم الحمل حتى نهايته، إذا كان قـــد قارب على الانتهاء، شريطة ألا تكون مريضة أو محبطة. وبالطبع فإن هذه الحجة لا تبرر قتل الجنين الذى بلغ قابلية الحياة، إذا كان بالإمكان نقله وبقاؤه حيًا خارج جسد الأم.

الرعاية وواجباتنا تجاه الآخرين

يقوم الكثير من الاعتراضات على تشبيه طومسون على افتراضها أن قتل الجنين مثله مثل سحب الدعم منه. إلا أنه من منظور سياسى عام، تركز الأجوبة الأكثر لفتًا للانتباه على الواجبات التى ندين بها للآخـــرين. وكمـــا رأينا، يمكننا تأييد حقوق الإجهاض على أســـاس أن تغليـــب قيمـــة الحيـــاة الإنسانية ــ أى حيوات الجنين والأم وبقية أفراد الأسرة ــ يقودنا إلى استنتاج أن أفضل طريقة لاحترام قيم الحياة الإنسانية ليست هى مواصـــلة الحمـــل. وهذا الاعتراف بالعلاقة المتداخلة بين المرأة الحامل والجنين والآخرين داخل الأسرة هو الشيء المفقود فى حجة طومسون، طبقًا لما يقوله نقاد كثيـــرون على جانبى النقاش المؤيد للحياة والمؤيد للاختيار. ويقول المحافظون وبعض

المجتمعيين إن تشبيهها لا يعترف بالعلاقة الاجتماعية بين المـرأة الحامـل وجنينها، والالتزامات الأخلاقية الخاصة الناتجة عن الحمل. ويقول الفيلسوف المحافظ فرانسيس بيكويث إن الالتزامات الأخلاقية ليست تطوعية بالضرورة (Beckwith, 1998). وبالإضافة إلى ذلك، لا تأخذ حجة طومـسون، التـى تقوم كغيرها على حقوق النساء فى سلامة الجسد، فى اعتبارهـا عواطـف ومطالب الآباء الذين يرغبون فى أن يبقى أجنتهم على قيد الحياة. ويعتمد بقاء الأسر ــ وبقاء البنية الاجتماعية ــ على حقيقة أن العلاقات الأسرية تنتج فينا التزامات أخلاقية ــ وخاصةً نحو المعالين كالأطفال وكبار السن. وبطبيعـة الحال، وكما رأينا، يقدم النسويون كذلك حجة مجتمعية تقول: إن الالتزامات والواجبات نحو الطفل الذى سيولد فى نهاية الأمر، ونحـو أفـراد الأسـرة الآخرين، هى ما يدفع بعض النساء إلى اختيار الإجهاض. ووجدت دراسـة جيليجان للنساء الحوامل أن البعض كن قلقات بشأن المسئوليات نحو أطفالهن الموجودين بالفعل، بينما عبرت أخريات ليس لديهن أطفال عن قلقهن بـشأن الطابع الدائم للأمومة، وما إذا كان يمكنهن الوفاء بالتزامـاتهن علـى نحـو مسئول أم لا.

الإجهاض والتفاوت الجنسي

كما رأينا من قبل (ص ١٢٨)، فقد عارض بعض نسويى القرن التاسع عشر الإجهاض على أساس أن الغرض منه هو فقط ممارسة الجنس بحريـة مع النساء، دون القلق بشأن العواقب. وبينما لا يعارض بعـض النـسويين المعاصرين حقوق الإجهاض، فهم يشكون بشكل مشابه فى الدرجـة التـى يحسنون بها مساواة النساء، حيث ينظرون إلى الإجهاض على أنه عَـرَض للتفاوت الجنسي. وكتبت أدريان ريتش أنه فى المجتمع الذى تدخل فيه النساء

فى علاقات جنسية طوعا، مع وجود وسائل منع الحمل المتاحة بحرية والموثوق بها تماما، لن تكون هناك قضايا إجهاض (Rich, 1986).

على الرغم من ذلك، تؤيد الحجة الليبرالية المساواتية فى الغالب حقوق الإجهاض، على أساس أن مطالبة النساء بمواصلة الحمل غير المرغوب فيه وغير المخطط تحرمهن من المكانة المتساوية كمواطنات (Rwals, 1997). وتعتمد كاثرين ماكينون على تحليل أعمق للتفاوت الجنسى فى دفاعها عن حقوق الإجهاض (Mackinnon, 1983). وهى تقول: إن المقاربة التى تبنتها المحكمة العليا الأمريكية فى قضية (Roe v. Wade)، وتقوم على حق الخصوصية، تعزز استغلال النساء وعدم مساواتهن فحسب، فى حين تبدو وكأنها تمنحهن حقوقًا متساوية مع حقوق الرجال. ويؤكد الحق الدستورى المزعوم فى الخصوصية فكرة أن هناك مجالاً خاصًا مميزًا عن المجال العام، وهو محصن ضد تنظيم الدولة ومعرَّض لممارسة السلطة غير المقيدة. وتُستخدَم هذه الفكرة لاستغلال النساء الذى يتم فى السر، وخاصةً داخل الأسرة. وتؤكد ماكينون أنه لا يمكننا فصل الحمل عن العلاقات الجنسية السرية التى تتسبب فيه. ولا تتحكم النساء فى شروط الجنس. وهى تؤكد أنهن غالبًا ما يُغتصَبن أو يُقسرن على ممارسة الجنس، وحتى إذا كان الفعل نفسه طوعيًّا، فإن نظام الدلائل المحيطة بالجنس، والأدوار الذكورية والنسائية فيه، ليست كذلك. فإذا كانت النساء لا تستخدم وسائل منع الحمل، فهذا لأن استخدامها يبدو وكأنهن يسلبن الرجال السيطرة على النشاط الجنسي، ويتصرفن بأسلوب غير أنثوى لا يصح.

بالتركيز على الخصوصية، والدور المحدود للدولة، تركت المحكمة العليا فى قضية(Roe v. Wade) التصرف فى السلطة بين الجنسين كما هو. فسيطرة الرجال على النساء لا يُعبَث به، بينما يُقصَد بإتاحة حقوق الإجهاض

إبلاغ النساء باستقلالهن المتكافئ ـ على الرغم من التفاوت الجنسى الذى أفرز حملهن غير المرغوب فى البداية. وتنتهى ماكينون إلى أن حقوق الإجهاض لا بد أن يصاحبها نقد التفاوت النوعي. ومن المفارقة أن موقفها مشابه لموقف النسوية المحافظة مارى آن جليندون (Glendon, 1987). وتقدم كلتاهما نقدًا للغة الحقوق الليبرالية ـ ماكينون من النسوية الراديكالية وجليندون من المنظور المحافظ والمجتمعي. وتقول الأخيرة إن مبدأ الخصوصية الخاص بقضية Roe v. Wade والإجهاض حسب الطلب ينبغى أن تحل محلهما الإتاحة الأكثر محدودية التى تقدمها الدول الأوربية، لكن مع ضرورة أن تصاحب ذلك مراجعة واسعة المجال للقوانين التى تتعلق بالأمومة وتربية الأطفال. ولا بد أن تكون إجازة الأمومة ورعاية الطفل والدعم الأبوى للأطفال ومساعدة الرفاه مناسبة لدعم النساء باعتبارهن أندادًا وهن يربين الأطفال، وينبغى أن تعكس التزام الدولة القوى بالأطفال.

التعامل مع الانقسام بشأن الإجهاض: التعددية والتسامح

ما دام المعارضون للإجهاض يصرون على أن الجنين شخص إنسانى كامل، بريء وله كل الحقوق (مما يخلق ما يسميه دوركين الاعترض الاشتقاقي)، فلا يبدو أن الحل الوسط بشأن القضية ممكنًا. والواقع أن المقاومة القوية لمقدمى الإجهاض تبدو مبررة وضرورية. ويمكن أن نزعم أنه فى ظل تعدد الآراء بشأن الإجهاض، ينبغى ألا تنظمه الدولة، بل ينبغى أن تسمح للأشخاص باتخاذ قراراتهم بشأن ما إذا كانوا يختارون الإجهاض أم لا، وعلى النحو نفسه، يسمح القانون، على سبيل المثال، للأشخاص بأن يدخنوا أو يشربوا الكحول أو لا يفعلوا ذلك. ويتبنى الليبراليون هذه المقاربة العامة حيث قال جون ستيوارت ميل، فى القرن التاسع عشر، إنه لا ينبغى للدولة أن

تتدخل لمنع الأعمال التى لا تؤثر على الآخرين (Mill 1989a [1685]). وهذا الموقف ليس مُرضيًا بالطبع لهؤلاء الذين يصرون على أن الجنين شخص إنسانى لا بد من حمايته بالطريقة نفسها التى تحمى بها الدولة الطفل أو الشخص البالغ ـ كما أنه لا يرد على مخاوف هؤلاء الذين يدعمون حقوق الإجهاض المحدودة فحسب.

تقوم ليبرالية رولز السياسية على رؤية ليبرالية مشابهة بشأن العلاقة بين السياسة والأخلاقيات الخاصة. ويقول رولز إن القيم السياسية ـ تلك التى تحدد العدالة والبنية القانونية والسياسية الأساسية للمجتمع ـ تشير إلى موضوعات ومشكلات مختلفة أكثر مما تشير إليه القيم الأخلاقية الخاصة. ولا بد أن تكون القيم السياسية مستقلة عن الرؤى الأخلاقية الشاملة أو الفلسفات أو الأديان، بمعنى أن يكون بالإمكان الاتفاق عليها عبر مجموعة من الرؤى الأخلاقية المختلفة (Rawls, 1993). (ورغم ذلك ينبغى أن نتذكر أن رولز لم يعرّف الإجهاض بأنه قضية خاصة). ويشكّل مبدأ مشابه أساس فصل الدين عن السياسة الذى تتضمنه دساتير بعض البلدان ـ وأوضح ما يكون الفصل الأمريكى بين الكنيسة والدولة، بل كذلك مبدأ فرنسا الخاصة بعلمانية الدولة (laïcité). وقد انتهى القادة السياسيون الروم الكاثوليك البارزون فى الولايات المتحدة إلى أنه من غير المناسب أن تفرض الدولة رؤاها على من لا يوافقون.

تقوم الحجة المؤيدة للاختيار على فكرة أن الحكومة قد لا تطبق رؤية أخلاقية بشأن بداية الحياة على قدرات الأشخاص الخاصة على اختيار مبادئهم الأخلاقية وأساليب الحياة. وفى التطبيق العملي، كندا هى البلد الوحيد الذى يتبنى مقاربة عدم فرض التقييد التشريعى على الإجهاض، لكن مبدأ الخصوصية الخاص بالمحكمة العليا الأمريكية يقوم على الرفض نفسه لتنظيم

ما تراه على أنه قرارات أخلاقية خاصة. ويشير مايكل ساندل إلى أن الخلاف المستمر بشأن الإجهاض يلقى الضوء على عدم جدوى محاولات الليبراليين، والحفاظ على حيادية القانون بشأن المسائل الأخلاقية (Sandelm 2005). ولا بد من مناقشة القضايا الأخلاقية من قبيل وضع الحياة قبل الميلاد فى نقاش عام، وليس استبعادها أو وضعها فى أيدى سلطات غير منتخبة كالمحاكم.

القتل الرحيم

مصطلح "euthanasia القتل الرحيم" كلمة يونانية معناها "الموت بشكل جيد"، أو الموت الجيد. ومن الناحية العملية بات يعنى المساعدة الطبية فى إحداث الوفاة ــ إما بإعطاء عقاقير مميتة أو وقف تقديم الوسائل الضرورية لدعم الحياة. ويغطى القتل الرحيم مجموعة من الممارسات، لكننا فى هذا الفصل سنقصره على الانتحار الطوعى بمساعدة الطبيب، الذى أصبح أخيرًا موضوعًا لخلاف كبير فى كثير من البلدان. (ويستخدم مصطلح القتل الرحيم الطوعى بالتبادل مع الانتحار بمساعدة الطبيب، على الرغم من أنه يعنى بصورة عامة أن الطبيب يقوم بفعل إنهاء الحياة، وليس مساعدة المريض فى القيام بذلك). وسوف نستبعد، على سبيل المثال، الممارسات الخاصة بتحسين النسل مثل قتل الأطفال حديثى الولادة المعوقين فى العالم القديم، وبرنامج النازى بقتل المعوقين عقليًا وبدنيًا فى ألمانيا فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين. ويحظر قَسم أبقراط صراحةً تقديم الوسيلة التى تساعد شخصًا ما على إنهاء حياته، بينما تجيزه المجتمعات الغربية فى معظم التاريخ الإنساني، على الرغم من أن حظر الانتحار بدون مساعدة ظهر مع المسيحية. وكان الانتحار نفسه، فى اليونان القديمة يُحكم عليه بصورة عامة

من ناحية آثاره على الواجبات والالتزامات الاجتماعية للانتحار، بينما كان الرواقيون الرومان يعتقدون أن القدرة على اختيار الموت عندما تصبح الحياة غير محتملة تعبير أساسى عن الحرية الإنسانية. وتحرم الشرائع المسيحية واليهودية الانتحار بمساعدة الطبيب، وهناك دفاعات قليلة جدًا عن الممارسة خلال معظم التاريخ الغربى حتى القرن العشرين.

معظم القرن العشرين، ارتبط القتل الرحيم بسياسات تحسين النسل الخاصة بالفاشية، ومنذ وقت قريب نسبيًا فحسب ظهرت الحركات الشعبية وحاولت تحرير القانون ضد الانتحار بواسطة الطبيب. وهو لا يزال غير قانونى فى أغلبية البلدان. وأول حكومة فى العالم أجارت ممارسة القتل الرحيم هى المناطق الشمالية فى أستراليا فى عام ١٩٩٦ ـ حيث أنهى أربعة من مرضى السرطان حياتهم بمساعدة طبية قبل أن يبطله التشريع الفدرالى فى العام التالي. وفى الوقت الراهن، لدى هولندا وبلجيكا وولاية أوريجون الأمريكية (انظر ص ١٤٤) التشريع الأكثر تساهلاً؛ ففى بلجيكا الانتحار بمساعدة الطبيب مجاز منذ عام ٢٠٠٢، وسُمِح منذ عام ٢٠٠٥، للصيدلانيين بتقديم عقاقير القتل الرحيم للأطباء. وأجيز القتل الرحيم فعليًا فى هولندا فى عام ٢٠٠٢، حيث أضفى السمة الرسمية على الممارسة التى طال أمدها الخاصة بتجريم الأطباء الذين يقومون بالقتل الرحيم فى ظروف محدودة. ويحظى التشريع الهولندى بدعم على نطاق واسع من المهن الطبية فى البلاد ومن الجمهور العام، وهناك حركات لإدخال تشريع مشابه فى بلدان أوربية أخرى. وتسمح سويسرا لأى شخص، بمن فى ذلك غير الأطباء، بالمساعدة فى الانتحار، ما داموا لا يعطون العقاقير أو يقومون بالعمل المؤدى إلى الوفاة بأنفسهم. والمساعدة التى ينقصها ذلك تكون جريمة فقط عندما يتصرف الشخص الذى يقدم المساعدة بموجب دوافع أنانية. وينطبق القانون كذلك على غير المواطنين، والأشخاص القادمين من بلدان كثيرة أخرى إلى سويسرا لإنهاء حياتهم.

فى المملكة المتحدة، التدخل الفاعل لمساعدة شخص ما على الموت اعتداء إجرامي، لكن القانون البريطانى يفرق بين الفعل والامتناع عن الفعل، ويمكن للأشخاص طلب رفع دعم الحياة. واعترفت المحاكم بحقوق أفراد الأسرة المفوضين بها لاتخاذ هذا القرار عندما لا يكون الشخص واعيًا. وأكدت سلسلة من الحالات فى تسعينيات القرن العشرين أنه كان لدى الأطباء ما يبرر سحب العلاج من الأطفال حديثى الولادة المعاقين على نحو يجعلهم بلا أى سمة من سمات الحياة. وطُبِّق هذا القرار على البالغين فى قضية (Airedale NHS Trust v. Bland) فى عام ١٩٩٣ التى شملت شابًا كان فى حالة إنباتية مستديمة[١] منذ سحقه فى كارثة استاد هيلزبره فى عام ١٩٨٩. وسعى والداه وخدمة الصحة الوطنية للحصول على تصريح لوقف تزويده بالسوائل والتغذية اصطناعيًّا، وقد منحتهم المحكمة العليا ومجلس اللوردات التصريح. ومع ذلك فإن المساعدة الفاعلة للموت لا تزال غير قانونية. وفى عام ٢٠٠١، سعت ديان بريتي، وهى امرأة بريطانية تعانى من مرض مستعص فى الخلايا العصبية جعلها معوقة بشدة، للحصول على حكم من المحكمة يسمح لزوجها بمساعدتها فى إنهاء حياتها. وقد حُوِّلت القضية إلى المحكمة العليا ومجلس اللوردات، ورفض كلاهما السماح لزوجها بمساعدتها، على أساس أن التشريع يمنع بوضوح القتل الرحيم. واستأنفت بعد ذلك فى محكمة حقوق الإنسان الأوربية، على أساس انتهاك القانون لحريتها كإنسانة، لكن القضية رُفِضت. وقد توفيت بشكل طبيعى بعد ذلك بوقت قصير. ودفعت قضية بريتى جماعات الضغط إلى العمل لمصلحة القتل الرحيم وضده. ورفض البرلمان مشروع قانون يسمح بمساعدة أصحاب الأمراض

---

(١) حالة سريرية يكون فيها الشخص غائبًا تمامًا عن الوعي بنفسه وبالبيئة المحيطة به، وتصاحب ذلك دورات من النوم واليقظة، لكن مع الحفاظ الكلي أو الجزئي على الوظائف التلقائية لجذع المخ وما تحت المهاد، ويمكن أن تكون عابرة أو دائمة (المترجم).

المستعصية على الموت فى عام ٢٠٠٦. ويبدو أن هذا التمييز بين وقف الدعم والتدخل بفاعلية ما زال يحظى بدعم كبير بين الأطباء البريطانيين، على الرغم من التغيرات التى طرأت على التشريع فى البلدان الأوربية.

الوضع القانونى مشابه فى كندا حيث أكدت قضايا المحاكم حق المريض فى رفض العلاج، لكنها حظرت المساعدة. وفى عام ١٩٩٣، وفى قضية شهيرة، سعت سو رودريجيز التى كانت تعانى من مرض لو جيريج[١]، للحصول على إذن المحكمة لقتل نفسها بمساعدة طبيب. وهى لم تنجح فى ذلك لكنها مضت قدُمًا على أية حال مع مساعدة طبية غفلية. وفى عام ٢٠٠٥، عُرِض مشروع قانون الحق فى الموت بكرامة على البرلمانى الكندى ولم تتم الموافقة عليه.

تميز الولايات المحدة كذلك بين السماح للأشخاص بالموت والانتحار بمساعدة الغير. واعترفت المحكمة العليا بالحق فى رفض العلاج الطبي، وهو ما يفسره على أنه يعنى أن الأوصياء القانونيين للأشخاص غير القادرين على الموافقة يمكنهم رفض المعالجة الطبية. وفى قضية (Cruzan v. Director, Missouri Dept of Health) فى عام ١٩٩٠، رأت المحكمة أنه إذا كانت أدلة مقنعة على أن شخصًا ما لا يرغب فى البقاء حيًا فى تلك الحالة، يمكن إزالة دعم الحياة. وما زال مدى إثارة هذا الموقف للجدل واضحًا من قضية تيرى شيافو الحديثة. ففى عام ١٩٩٠، انهارت شيافو، وهى شابة من فلوريدا، لأسباب غير معروفة ودخلت فى غيبوبة. وشُخصت حالتها على أنها حالة إنباتية مستديمة، وفى عام ١٩٩٨ التمس

---

(١) بمرض عصبي يعرف بمتلازمة تصلب العصب العضلي الجانبي(آي إل إس). أما تسميته "أيضا باسم مرض لو جيريج" فذلك نسبة إلى نجم البيسبول الأمريكي الذي مات به. وهو مرض مميت دائما، إذ يتسبب في حدوث تدهور تدريجي للخلايا العصبية التي تتحكم في الحركة، مما يؤدي إلى الشلل، وفي نهاية المطاف الموت بفشل في الجهاز التنفسي (المترجم).

زوجها ووصيها القانونى من المحكمة نزع أنابيب تغذيتها، على أساس أنها قبل مرضها كانت قد عبرت عن رغبتها فى عدم الاستمرار فى الحياة إن هى دخلت فى حالة إنباتية مستديمة. وعارض والداها الطلب وبدأت معركة مطولة فى المحكمة، شملت فى النهاية حكومة الولاية فى فلوريدا والكونجرس الفدرالى والرئيس بوش. وحاول الجميع ـ دون أن يوفقوا فى النهاية ـ لإلغاء قرارات المحاكم العديدة القائلة بحق زوج شياڤو طلب نزع أنبوب تغذية زوجته.

ما زال الانتحار بمساعدة الطبيب غير قانونى فى معظم الولايات. لكن فى عام ١٩٩٤، وفى أعقاب استفتاء، وافقت أوريجون على قانون الموت بكرامة الذى سمح للأطباء بمساعدة الانتحار فى ظل ظروف محددة ومحكومة. فالمريض الذى يعانى من مرض مستعص من المتوقع أن يقتله خلال ستة أشهر يُسمَح له بطلب وصفة طبية لجرعة مميتة من عقار ما. ولا بد من تأكيد الطلب من طبيب آخر. وعلى الطبيب حينئذ الانتظار ١٥ يومًا على الأقل، وبعد ذلك يتقدم بطلب آخر للحصول على الوصفة الطبية. ولا بد أن يكون فى حالة عقلية سليمة. وحاولت إدارة بوش مقاضاة الأطباء الذين يعملون بموجب القانون على أساس أنهم يصفون على نحو غير مشروع مواد مراقبة، لكن تشريع أوريجون حصل على دعم المحكمة العليا فى عام ١٩٩٣، فى قضية (Gonzales v. Oregon). وعلى الرغم من ذلك ترفض المحكمة العليا إلغاء القوانين التى تمنع الانتحار بمساعدة الطبيب. وفى عام ١٩٩٧ نظرت المحكمة قضيتين هما (Vacco v. Quill و Washington v. Glucksberg)، وقد شملتا الانتحار بمساعدة الطبيب، وفى كلتا الحالتين ألغت محكمة الاستئناف الفدرالية تشريعًا يمنع الانتحار بمساعدة الغير. وفى هاتين القضيتين قالت مجموعتان من الأطباء إن لوائح نيويورك وولاية واشنطن التى تمنع الانتحار

بمساعدة الغير مخالفة لبند المعاملة المتساوية التى ينص عليها الدستور، لأن المرضى المصابين بأمراض مستعصية مسموح لهم رفض العلاج واختيار الموت، لكن لا يجوز للطبيب إنهاء حياتهم. وأكدت قضيتا ڤاكو وجلوكسبرج أنه ليس هناك حق دستورى فى الموت، وأن هناك فرقًا واضحًا بين القتل والسماح بالموت.

بينما يثير الإجهاض أسئلة بشأن حقوق الأفراد فى إنهاء حياة إنسانية أخرى، القضية الأساسية فى القتل الرحيم هى ما إذا كان من حق الأفراد إنهاء حياتهم أم لا. وتنقسم الحجج المؤيدة للقتل الرحيم إلى فئتين عريضتين:

١- الحجة الليبرالية القائلة: إن الاستقلال والحرية يتطلبان أن يكون مسموحًا لنا بتحديد نهاية حياتنا.

٢- الحجة النفعية التى تقول إن عواقب السماح بالانتحار الطوعى بمساعدة طبيب أكثر إيجابية من الإصرار على استمرار المريض فى الحياة إلى أن يأتى الموت بشكل طبيعي.

فى كلتا الحالتين، لا بد للمؤيدين من التغلب على الفرق الذى يُعتمد عليه بصورة عامة فى القانون بين السماح لشخص بالموت والتدخل بفاعلية لإحداث وفاته. وتتخذ الحجة الفلسفية التى تجيز القتل الرحيم شكلين متقابلين:

١- يقول بعض النقاد إن الحرية والاستقلال لا يمتدان إلى تقرير متى ينبغى انتهاء حياتنا، وأن التزاماتنا تجاه الآخرين وتجاه مجتمعاتنا لا بد أن تكون لها الأولوية على رغباتنا فى الموت.

٢- ومع ذلك تعتمد الحجة العلمانية الأكثر شيوعًا ضد القتل الرحيم على العواقب وتركز بوضوح على دور الأطباء وغيرهم ممن يساعدون.

يقول النقاد: إنه إذا سُمِح بالانتحار الطوعى بمساعدة الطبيب، فسوف يُقام "منحدر زلق"، وهو ما سيؤدى إلى الضغط على الأشخاص الذين لا يريدون الموت أن يفعلوا ذلك بواسطة أسرهم وأطبائهم.

الاستقلال والحرية والحق فى الموت

يقول مؤيدو الانتحار بمساعدة طبيب إن الاستقلال ــ أى الحق فى القيام بالاختيارات وتحديد اتجاه حياتنا وشكلها ــ يشمل الحق فى اختيار طريقة موتنا. وللأشخاص أفكار مختلفة عن الموت، ولا ينبغى تخويل الدولة أو الأطباء أو الأقارب الحق فى فرض أفكارهم على الآخرين. وكما يقول جون هاريس، فإن جعل شخص ما يموت بالطريقة التى يوافق عليها الآخرون، بينما يعتقد الشخص المحتضَر أنه تناقض مرعب مع حياته، شكل من أشكال الطغيان (Harris, 1995). وبالمثل، يقول دوركين: إن إجبار الأشخاص على العيش حينما يرغبون هم بحق فى الموت يؤذيهم أذى خطيرًا (Dowrkin, 1993). وللأشخاص ما يسميه دوركين "مصالح مهمة" فى أن نعيش ذلك النوع من الحياة الذى نختاره بأنفسنا، ومواصلة العيش ونحن نعانى بينما كنا سنفضل أن نموت يتعارض مع مصالحنا المهمة. وكما رأينا، تعترف بلدان كثيرة بهذا، حيث يكون للمرضى الحق فى رفض الأدوية وأشكال العلاج المنقذة للحياة. ووراء هذا الموقف الاعتقاد بأن الحياة الفردية مقدسة بسبب قيمتها لدى الشخص الذى يعيشها، وليس لأن كل الحياة الإنسانية مقدسة. وهذه الرؤية الأخيرة هى التى تبرر معارضة الإجهاض، كما ناقشنا من قبل.

لكن الفلاسفة الليبراليين يقولون كذلك إن الاستقلال لا يتطلب فحسب السماح بالموت من خلال الفعل أو الامتناع عن الفعل ـ التوقف عن تقديم دعم الحياة، بل كذلك مساعدة الأشخاص على إنهاء حياتهم. وإحدى طرق الدفاع عن ذلك على أساس الاستقلال هى القول بأنه لا ينبغى السماح للأفراد بتفويض الحق فى إنهاء حياتهم للآخرين، ذلك أنهم مخولون لتفويض حقوق أخرى. ويمكن أن نرى كذلك، كما يرى هاريس، أن القتل خطأ لأنه ينطوى على حرمان شخص ما مما يقدره ويرغب فيه، وهو حياته. وعندما لا يقدِّر شخص ما حياته أو لا يريدها، فإن قتله أو مساعدته على الموت لا يكون خطأً (Harris, 1995). ويقول جيمس ريتشلز إن القضية المهمة المتضمنة فى هذه الحالات هى القضاء العمدى على حياة إنسان بواسطة إنسان آخر (Rachels, 1986). وينطبق هذا كذلك على ما إذا كان الطبيب يوقف آلة دعم الحياة أو يعطى حقنة.

- لا يمكن استخدام حجة الاستقلال للدفاع عن أى شكل من أشكال القتل الرحيم غير الطوعي، وهؤلاء الذى يقومون به عادةً ما يضعون شروطاً صارمة لا بد من مراعاتها، المقصود بها جميعًا ضمان أن قرار الموت تم اتخاذه بحرية بالفعل. وعادةً ما تشمل هذه الشروط ذلك الشرط الخاص بكون المريض يعانى من حالة مستعصية أو تعجزه على نحو مفرط، أو يعانى من ألم شديد ليس له علاج، أو ليس له مسكِّن متاح، وأن يُناقَش طلب الموت مع الأطباء، وأن يُتخَذ أكثر من مرة على مدى فترة من الزمن.

يوجد البيان الواضح للحجة الليبرالية القائمة على الاستقلال الخاصة بالانتحار بمساعدة طبيب فى مذكرة "amicus curiae: "صديق المحكمة" المقدمة للمحكمة العليا الأمريكية فى عام ١٩٩٧ فى قضيتى Vacco v. Quill و Washington v. Glucksberg (Dworkin et al., 1997).

والمذكرة كتبها ستة فلاسفة سياسيين كبار: جون رولز، وروبــرت نوزيــك، وتوماس سكانلون، ورونالد دوركين، وچوديث چارڤيس طومسون وتومــاس ناجل. وأقام الفلاسفة حجتهم فى دعم الانتحار بمساعدة طبيب على أســاس أن الأفراد لهم الحق فى اتباع ما يقتنعون به من الناحية الأخلاقيــة فــى نهايــة حياتهم. (كما قالوا إنه من الناحية الدستورية، للأفراد اهتمــام بــالتحرر مــن حرمانهم من الحرية بلا داع بواسطة الحكومة، وهو ما يحميه التعديل الرابــع عشر، أشبه بتلك الممنوحة للنساء الحوامل اللائى يسعين إلى الإجهاض). وقد قالوا كذلك إنه ليس هناك فرق كبير بين تلك القضايا التى تنطوى على مساعدة فاعلة من طبيب والقضية السابقة الخاصة بكــروزان، التــى اعترفــت فيهــا المحكمة العليا برفض المرضى لإجراءات إنقاذ الحياة. والسمة المهمــة هــى رغبة المريض فى الموت، وليس ما إذا كان المطلوب لإحداث الوفاة هو فعل أو منع. وأكد الفلاسفة أنه لا ينبغى إجبار طبيب على مساعدة مــريض علــى إنهاء حياته. كما عالجوا الحجة الثانية التى قدمتها الحكومــة الفدراليــة فــى قضيتى ڤاكو وجلوكبرج فيما يتعلق بعواقب السماح بالانتحار بمساعدة طبيب، وسوف نبحث هذا الجانب من حجتهم فى موضع لاحق من هذا الفصل.

حدود الاستقلال وقيمة "الحياة الجسدية"

هناك عنصران أساسيان فى الحجة المعارضة للقتل الرحيم على أساس الاستقلال:

١- لا يمكن للاستقلال الفردى تجاهل القيمة الأصيلة للحياة الإنــسانية كلها، وحتى الحياة الجسمانية التى تُعاش فــى الحالــة الإنباتيــة، أو الحياة المعاشة فى المعاناة والألم.

٢- لا يمكن للاستقلال الفردى تجاهل واجبات الرعاية والعدالة التى ندين بها لأسرنا ومجتمعاتنا.

يقول المسيحيون منذ زمن بعيد، على هذا المنوال، إن الحياة هبة من الرب وليست ملكًا للشخص الذى يعيشها. ويشير ساندل إلى أن كانط ولوك، اللذين وضعا الاستقلال الفردى فى بؤرة فلسفتيهما، رفضا الحق فى الانتحار على أساس أن الرب وحده هو من ينهى الحياة. ورأى لوك أنه لعدم إمكانية التخلى عن الحق فى الحياة لشخص آخر، لا يمكننا إنهاؤه بالقدر نفسه الذى لا يمكننا فيه جعل أنفسنا عبيدًا، ورأى كانط أن الانتحار يعنى معاملة أنفسنا كوسيلة (Sandel, 2005). وكما أوضح دوركين، فإن الرؤية العلمانية الشبيهة المتبناة على نطاق واسع، ترى أن الحياة الإنسانية قيِّمة ومقدسة فى الأصل. ويقول فيلسوف القانون الطبيعى جون فينيس على هذا المنوال: إن الحياة الجسمانية منفعة أصيلة وأساسية وليست منفعة غائية، فهى قيِّمة بسبب ما يمكن أن يفعله الشخص الذى يعيشها (Finnis, 1995). وينتج عن ذلك أنه حتى الشخص الذى يعيش فى حالة إنباتية أو يتألم يظل إنسانًا له قيمة أصيلة كاملة، تمامًا مثلما أن الجنين الإنسانى المبكر شخص له قيمة إنسانية كاملة.

الحجة القائلة: إن الانتحار، بصورة عامة، خيانة لواجباتنا نحو الآخرين حجة قديمة. إلا أنه يمكننا رؤية ذلك بوضوح فى حالة الواجبات تجاه أفراد الأسرة والمسئوليات التى ندين بها لمجتمعنا الأوسع. ويقول النقاد المجتمعيون: إن الانتحار بمساعدة طبيب يعنى إلغاء الواجبات التى ندين بها نحو رعاية المعالين والمحتاجين، وافتراض أن الأفراد المستقلين هم وحدهم الذين لديهم حياة تستحق العيش (Sandel, 2005). وتقول الفيلسوفة النسوية سوزان وولف إن التأكيد على الاستقلال والحقوق الفردية لا يعترف بأن الأشخاص مغروسون فى الشبكات الاجتماعية وعلاقات الإعالة. وسوف يسمح لنا التركيز بدلاً من

ذلك على سياق المريض وتاريخه، وعلى علاقاته مع مقدمي الرعاية له باستكشاف بدائل الموت، والتركيز على تحسين الرعاية (Wolf, 1996).

الحجج النفعية المؤيدة للانتحار بمساعدة الغير

ربما كانت الحجة الواضحة المؤيدة للانتحار بمساعدة طبيب نفعية؛ فهؤلاء المرضى الذين يعانون، ويرغبون في إنهاء حياتهم، سوف تلبَّى رغباتهم، وسيمكنهم إنهاء ألمهم الجسماني وإحباطهم النفسي وقلة حيلتهم. ولا تفرق الحجة النفعية بين السماح لشخص ما بالموت بسحب دعم الحياة (كما في قضيتي كروزان في الولايات المتحدة، وبلاند في إنجلترا) والتدخل طبيًا لإحداث الوفاة. وكما يقول سنجر، فما إن نقرر أن الموت مبرر يصبح ما يهم هو مدى كون الموت غير مؤلم وسهل بالنسبة للمريض، وليس ما إذا كان قد أُجري بالعمل أو التوقف عن العمل (Singer, 1993).

على الرغم من ذلك، فما إن ننظر إلى ما وراء الشخص الذي يعاني، يصبح من الممكن أن يبدو من المحتمل أن عواقب السماح بالممارسة مدمرة جدًا، ذلك أن الشخص الذي لا يرغب في الموت أو يختاره بالفعل قد يتم إقناعه به. وبناءً على هذا، قد تبدو المقاربة الأكثر أمنًا وتتسم بقدر أكبر من المحافظة هي حظر الممارسة. لكن هذا يفترض، كما توضح مذكرة الفلاسفة المقدمة للمحكمة العليا، أن الشخص المجبَر على البقاء حيًا على غير إرادته لن يضره هذا. بل إن المذكرة تقول إن منع الأشخاص الأكْفاء عقليًا من إنهاء حياتهم، حينما يعتقدون أن مواصلة الحياة تتناقض مع كل المبادئ التي عاشوا بها، "حيث يضر هؤلاء الأشخاص بشكل خطير وعلى نحو لا يمكن إصلاحه"، ويلحق بهم أذى رهيبًا (Dworkin et al., 1997). ومن منظور

نسوي، يمكن أن نضيف أنه من المرجح إلى حد كبير أن يصيب هذا الضرر النساء اللائى جرت تنشئتهن على قبول المعاناة بواسطة تاريخ ثقافى طويل من تضحية النساء بالنفس (Davis, 1998).

علاوة على ذلك، وكما يقول سنجر، ليس هناك سبب للظن بأن السماح بالانتحار بمساعدة طبيب سوف يؤدى إلى "منحدر زلق" يهبط إلى القتل الرحيم غير الطوعى أو القسرى (Singer, 1993). وغالبًا ما يستشهد منتقدو الممارسة سياسة تحسين النوع الخاصة بالنازى باعتبارها إنذارًا تحذيريًا بشأن ما يمكن أن يؤدى إليه الانتحار بمساعدة طبيب. لكن ليست هناك علاقة بين هاتين الحالتين. فقد كان برنامج القتل الرحيم الخاص بالنازى مصممًا بحيث تكون أهداف التطهير العرقى فى الذهن، وليس تخفيف المعاناة الفردية. والواقع أن الخطوط الفاصلة بين أنوع القتل الرحيم المختلفة يمكن رسمها بسهولة، مثلما كانت الحال فى التاريخ. فقد كان اليونانيون القدماء يتركون الأطفال الرضع فى العراء، لكنهم لم يقتلوا البالغين الأبرياء. وعلى أية حال، وبناءً على ما توضحه مسوح الأطباء من أن البعض يساعد فى الانتحار على نحو غير رسمى (Meir et at, 1989)، يوضح المؤيدون أن إجازة الممارسة سوف تخضعها لتمحيص أكبر، وهو ما يضمن بالتالى عدم اتخاذ قرارات الموت تحت ضغط.

عواقب إجازة الانتحار بمساعدة طبيب و"المنحدر الزلق"

يؤكد بعض معارضى الانتحار بمساعدة طبيب أنه فى الحالات الفردية يمكن تفسير الرغبة فى الموت على أنها تعبير عن استقلال المريض، وبالتالى فهو منفعة له كفرد. وعلى الرغم من ذلك ستكون العواقب

الاجتماعية للسياسة العامة التى تجيز الممارسة من التدمير بحيث تطغى على منفعة السماح به فى حالات بعينها. ولهذا السبب، وعلى أسس نفعية، لا ينبغى إجازة الممارسة. وقد يكون أحد أخطار إجازة القتل الرحيم هو أن قرارات الموت لن تكون مستقلة، ذلك أن الأشخاص الذين بلا مبادئ، أو حتى أفراد الأسرة والأطباء أصحاب النيات الطيبة، قد يحاولون إقناع المريض بالانتحار، ضد رغبته الحقيقية. وبالإضافة إلى ذلك، قد يكون لإلغاء الحظر المفروض على القتل أثر رمزى قوي، حيث يسمح للآخرين بقول إنه مشروع فى حالات أخرى، حجة المنحدر الزلق. ويمكن استخدام حجج ندرة الموارد الطبية لتبرير التوصية بالقتل الرحيم للأمراض طويلة المدى. وسرعان ما يؤدى الانتحار بمساعدة طبيب إلى القتل الرحيم القسري، حيث يُقتَل المريض العاجز دون طلب منه. ويقول بعض المنتقدين إن هذا هو ما يحدث فى هولندا منذ إجازة الانتحار بمساعدة طبيب (Keown, 1995).

هؤلاء الذين يتخذون هذا الموقف لا يصرون باستمرار على ضرورة معاقبة القانون للأطباء الذين يساعدون، فى حالات فردية وبدافع من التعاطف، مرضى على الموت. وينبهنا توم بوشامب إلى عدم افتراض أن هناك صلة وثيقة بين التبرير الأخلاقى لمساعدة الطبيب للموت والسياسة العامة التى تسمح بهذا (Beauchamp, 1996). وسوف يكون أحد الخيارات فى هذه الحالة هو مواصلة الممارسة القائمة حاليًا، التى تحظر الانتحار بمساعدة طبيب، لكن السلطات لا تفرض الحظر بشكل اختيارى عندما يكون هناك اتفاق واضح بين كل الأشخاص المعنيين على أن القتل الرحيم مبرر (Velleman, 1992).

برواز (٧-٢) الإجهاض والموت الرحيم: المعايير والقيم المتضاربة

النقاشات بشأن الإجهاض والقتل الرحيم مميزة بشكل عام، ويتركز الجدل حول الإجهاض على قضية بعينها خاصة بالشخصية الجنينية. لكنها تثير كذلك تفسيرات متضاربة لبعض المعايير والقيم الأساسية:

الحرية والاستقلال

يقول المؤيدون للإجهاض والقتل الرحيم الطوعى إنه لا بد أن تكون للأفراد حرية اتخاذ القرارات بشأن أجسادهم وحياتهم. ويشمل هذا حق إنهاء الحمل غير المرغوب فيه وإنهاء الحياة.

يرد المعارضون بأن الحرية الفردية والاستقلال ليسا حقين مطلقين، بل يجب أن يقيدهما القلق بشأن العواقب الاجتماعية للاختيارات أو الواجبات التى ندين بها نحو الآخرين، أو مبادئ القانون الطبيعى الأعلى.

المساواة

المساواة معيار أساسى فى نقاش الإجهاض. ويقول المؤيدون إن النساء لا يمكن أن يكن مساويات للرجال ما لم يُسمَح لهن بالاختيار بشأن ما إذا كن سيواصلن الحمل أم لا. ويقول المنتقدون الراديكاليون: إن النساء لسن متساويات فى العلاقات الجنسية، وبالتالى من الظلم على نحو مشكوك فيه أن يُطلَب منهن تحمل عبء الحمل غير المرغوب فيه.

وينكر المعارضون أن منع الإجهاض يؤثر على مساواة النساء.

دور الدولـــــــة

يقول مؤيدو حقوق الإجهاض الليبرتاريون ببساطة: إن النساء يملكن أجسادهن، وليس للدولة حق فى التدخل فى القرارات المتعلقة بها. وبالمثل يصر مؤيدو القتل الرحيم الطوعى الليبرتاريون على أنه ليس للدولة حـــق التدخل فى قرارات إنهاء الحياة.

ويقول ليبراليون آخرون أكثر مساواةً، فيما يتعلق بالإجهـــاض، إن هدف الحكومة لا بد أن يكون هو المجتمع العادل، وهو ما يحمى حقـــوق النساء وحرياتهن فى اختيار الحمل، وليس المجتمع القائم علـــى القـــانون الأخلاقى الشامل المشترك.

ويؤكد المنتقدون أنه لا بد للدولة من حماية الجنين وهى تحمى حياة المواطنين. وهنا تعنى الإجازة عدم قيام الدولة بدورها الخاص بالحمايـــة. وفى حالة القتل الرحيم، يخشى المنتقدون من أن تمنح الإجازة الدولة سلطة أكثر من اللازم لتوجيه إنهاء الحياة والتحكم فيه.

خاتمــة

لأن الإجهاض يشمل حياة إنسانية أخرى، مهما كان وضعها، فهو يثير قضايا مختلفة بشكل كبير عن القتل الرحيم. ومع ذلــك فلــيس مــن قبيــل المصادفة أن من يؤيدون حقوق الإجهاض يميلون كذلك إلى تأييد الحق فــى الانتحار بمساعدة طبيب. ويقول الفلاسفة الليبراليون الذى يؤكدون الاستقلال الفردى إن حقوق المرأة الحامل وحرياتها فى تقرير هويتها وتشكيل حياتهــا تفوق الاحترام الذين ندين به لنمو الحياة الإنسانية، على الأقل فى المراحــل الأولى من تطورها. وهذا فى المقام الأول مبرر حقوق الإجهاض فى بدايات الحمل فى الولايات المتحدة والبلدان الأخرى. وبالمثل فإن الحجــة المؤيــدة للاستقلال تقتضى منا احترام حق الأفراد فى اختيار إنهاء حيــاتهم بحريــة وبدون قسر. وبينما رفض ليبراليون قدماء مثل كانط ولــوك الانتحــار، لا تفترض الليبرالية العلمانية أن الحياة الإنسانية عطية من الرب وتظل ملكًا له فى النهاية.

ومع ذلك فالحجج المضادة للإجهاض والقتل الرحيم مختلفــة بــشكل كبير. فبينما يزعم المعارضون فى كثير من الأحيــان أن الإجــراء يــضر النساء، فإن الحجة الأساسية ضد الإجهاض تتوقف علــى وضــع الجنــين باعتباره شخصًا إنسانيًا له الحقوق الفردية الكاملة. وليــست هنــاك وســيلة مُرضية لكل من طرفى الجدال المؤيد للاختيار والمؤيد للحياة لتقرير مــا إذا كان الجنين شخصًا أم لا، وذلك لمجرد أنه ليست هناك مجموعة كاملة متفق

عليها من المعايير الخاصة بما يصنع الشخص (وليس شكلاً من الحياة الإنسانية). إلا أنه في حالة القتل الرحيم يجرى تقديم الادعاءات بشأن العواقب الاجتماعية السلبية للإجازة على نحو أكثر شيوعا من الحجج الخاصة بحدود الاستقلال. والفرق بين هذه القضايا هو كذلك فرق بين نموذجين مختلفين للطرق التي تتخذ بها. ولأن الحجج الخاصة بالآثار السيئة يمكن الرد عليها بمحاولة السيطرة على تلك الآثار، من المرجح أن تستمر المداولة العامة بشأن القتل الرحيم، على الأقل في صورة الانتحار الطوعي بمساعدة طبيب. وفي حالة الإجهاض، فإنه على الرغم من محاولات أشخاص مثل دوركين للعثور على أرضية مشتركة، لن تعكس السياسة اتخاذ القرار التداولي، بل نجاح جانب أو آخر في المرحلة التنافسية للسياسات الانتخابية.

الفصل الثامن

هل ينبغى تنظيم الخطاب المهين؟

حرية التعبير مبدأ أساسى مقبول على نطاق واسع فى الديمقراطيات الليبرالية، لكن النقاشات تتجاوز حدودها باستمرار. هل ينبغى أن تشمل كل تعبير حتى ذلك الذى يهاجم المبادئ الديمقراطية أو المساواتية الأساسية؟ مفارقة هذا الحق الليبرالى هى أنه يسمح للأشخاص بتحدى دقة النظام السياسى نفسه الذى يضمنه ويضمن كل الحقوق الأخرى. وقد أدى الطابع التعددى ومتعدد الأعراق المتنامى للمجتمعات الديمقراطية اعتبارًا من القرن الماضي، وزيادة مطالبة الجماعات العرقية والثقافية بالحقوق الجماعية، التى ناقشناها فى الفصل الثالث، إلى ظهور تحديات جديدة لحرية التعبير. هل ينبغى أن تمتد إلى الحد من الحرية التى يعلن بموجبها الأشخاص البيانات والطلبات، أو استخدام الأسماء والنعوت لإهانة الآخرين والتشهير بهم على أساس عنصرهم أو نوعهم أو عرقهم أو دينهم أو توجههم الجنسي؟

وضحت هذه المسألة بقوة للديمقراطيات الليبرالية فى عام ٢٠٠٥، عندما نشرت صحيفة دنماركية مجموعة من اثنى عشر رسمًا كاريكاتوريًّا تحريريًّا يسخر من الإسلام والنبى محمد. وفى البداية، احتجت المنظمات المسلمة الدنماركية، وبعد ذلك انتشرت المظاهرات بين المهاجرين المسلمين فى البلدان الغربية، حيث أعيد طبع الرسوم الكاريكاتورية فى أنحاء العالم. واستهدف الناشطون المسلمون السفارات الدنماركية، وقاطعوا السلع

الدنماركية، وتظاهروا خارج سفارات البلدان الأخرى التى نشرت الرسوم. ومع أن معظم الاحتجاجات كانت سلمية فى واقع الأمر، فإنه بحلول شهر فبراير من عام ٢٠٠٦، كانت هناك تهديدات متزايدة بالعنف فى الدول المسلمة وفى الغرب، وأصحبت المظاهرات عنيفة. وقُتِل أكثر من مائة شخص. وكان رد الحكومات الغربية مختلطًا؛ إذ أكد القادة البريطانيون والأوربيون والأمريكيون الحق فى حرية التعبير، وأدانوا العنف. وعلى الرغم من ذلك، فقد أكدوا بشكل كبير مع تصاعد الوضع أن الرسوم الكاريكاتورية كانت مهينة بالفعل. وأصرت المنظمات الإعلامية الغربية على حقها فى نشر مواد تسخر من الأديان، مدعيةً أن المسيحية كانت عرضة للسخرية دون قيد. وكان الرأى العالم فى الديمقراطيات الليبرالية الغربية منتقدًا للمهاجرين المسلمين بصورة عامة لعدم فهمهم المزعوم للمعايير والقيم الغربية الخاصة بحرية التعبير، ولجعلهم ولاءهم لدينهم يفوق التزاماتهم المدنية نحو أوطانهم المتبناة حديثًا.

عكس جدل الرسوم الكاريكاتيرية قلقًا اجتماعيًا عميقًا بشأن الهجرة والاستيعاب. إلا أنه أثار كذلك قضية ما إذا كانت حرية التعبير حقًا مطلقًا أم لا، وما إذا كان ينبغى أن تقيدها مطالب التعددية الثقافية والعلاقات الحساسة بين الأغلبية والأقليات العرقية والدينية. وكما سنرى، توازن الديمقراطيات الليبرالية بين الالتزام العام بحرية التعبير والقيود المفروضة على التصريحات المقصود بها إثارة الكراهية أو الاستياء على أساس العضوية فى أقليات بعينها. وأوضحت الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية مدى هذه القيود ومشروعية التوازن، مما يوضح كم هى مختلفة عن رأى أعضاء الأقليات. وشعر مدافعون كثيرون عن الرسوم أنها معتدلة وغير مهينة، بينما قال المسلمون إنها أهانت دينهم بشدة.

وفى هذا الفصل نبحث الطريقة التى تتعامل بها الفلسفة السياسية مع مشكلة الخطاب المهين. وهذه فئة عريضة، لكننا سوف نركز على اثنين من أكثر الأشكال إثارة للجدل:

١- الخطاب الذى يهين أفراد الأقليات.

٢- "خطاب الكراهية"، المقصود بها إثارة الكراهية ضد أفراد الأقليات.

خطاب الكراهية مهين باستمرار لمن يستهدفه؛ وعلى الرغم من ذلك فليس المقصود بكل خطاب مهين أن يثير الكراهية، كما سنرى عندما نبحث حالة سلمان رشدي. ويُفهَم الخطاب المهين بصورة عامة على أنه مجرد جانب من جوانب حرية التعبير. وقد بحثنا بالفعل قضية الصور الإباحية ذات الصلة بالموضوع فى الفصل الخامس، وسوف ندرس حرية التعبير وحريات مدنية أخرى فى سياق الخطر الإرهابى فى الفصل التاسع. وتتصل مناقشتنا كذلك بالطلبات الأكثر عمومية الخاصة بالجماعات الثقافية التى بحثناها فى الفصل الثالث. وفى هذا الفصل نركز على ما يحدث عندما تواجَه مطالب الأقليات بالحقوق المتكافئة والاعتراف بالحقوق الغربية الراسخة الخاصة بحرية التعبير.

وقد وافق معظم البلدان الأوربية ــ وكذلك كندا وأستراليا ونيوزيلندا ــ على تشريع يجرِّم الخطاب الذى يبلغ حد الحط من شأن الجماعات العنصرية والعرقية وغيرها من الجماعات. وكان ذلك فى جزء منه ردًا على ظهور كراهية الأجانب والتوترات المتصلة بالعنصر التى عاشتها البلدان التى بها أعداد كبيرة من المهاجرين منذ ثمانينيات القرن العشرين. ولا بد للدول من الموازنة بين التزاماتها نحو حقوق الإنسان بموجب إعلان حقوق الإنسان

الصادر عن الأمم المتحدة، الذى يحدد الحق فى حرية التعبير، وشروط الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري. وبناءً على المادة ٤، تقتضى هذه الاتفاقية التى بدأ العمل بها فى عام ١٩٦٩ من الدول اعتبار كل نشر للأفكار القائمة على التفوق العنصرى أو الكراهية العنصرية، وكل تحريض على التمييز العنصرى وكل عمل من أعمال العنف يُرتَكَب ضد أى عرق أو أية جماعة من لون أو أصل عرقى آخر، وكذلك كل مساعدة للأنشطة العنصرية، بما فى ذلك تمويلها، جرمًا يعاقب عليه القانون.

وقد وافق أعضاء الاتحاد الأوربى فى عام ٢٠٠٧، على جعل التحريض على الكراهية أو العنف ضد شخص ما على أساس العنصر أو العرق أو اللون جرم جنائى فى أنحاء الاتحاد الأوربي. وتتبع الدول الأوربية كذلك المادة ١٠ من الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، التى تضمن حرية التعبير باعتبارها أساسية لتطور الديمقراطية. وفسرت المحكمة الأوربية هذا على أنه يعنى أن بعض القيود يمكن أن تكون ضرورية للمجتمع الديمقراطي، وأن هذا يشمل الحق فى تقييد خطاب الكراهية ضد الجماعات الدينية والعنصرية والعرقية.

والتوازن الذى تقيمه الدول بين ضمان التعبير الحر ومنع التعبير أو التحريض على الكراهية العنصرية غالبًا ما يعتمد على المكانة التاريخية لحرية الخطاب فى أنظمتها القانونية، وعلى التاريخ القومى لمعاملة الأقليات. وفى البلدان التى بها دساتير حديثة نسبيًا، غالبًا ما يفسَّر التعبير الحر فى ضوء التاريخ الحديث. فالقانون الأساسى الألمانى ينص على أن حرية التعبير يقيدها، ضمن عوامل أخرى، "عدم قابلية الشرف الشخصى للانتهاك". وفُسِّر هذا على أنه يشمل شرف الجماعات، وأن التعبير عن الكراهية ضد

إحدى الأقليات جرم جنائي. ووافقت تسعة بلدان غربية، من بينها ألمانيا والنمسا وفرنسا، على قوانين تجعل إنكار الحقيقة التاريخية للهولوكوست جرم جنائي. ولقيت هذه القوانين دعم محكمة حقوق الإنسان الأوربية باعتبارها قيدًا مبررًا على حرية التعبير. وفى عام ٢٠٠٦، حُكِم على المؤلف وناكر الهولوكوست ديفيد إرفنج بالسجن فى النمسا بموجب هذا التشريع، بناءً على كلمة ألقاها فى عام ١٩٨٩. وغالبًا ما يفسَّر الحظر التشريعى الأكثر عمومية على التشهير العنصرى على أنه يعكس الملاءمة المستمرة لحرية التعبير باعتبارها مبدأ أساسيًا. فعلى سبيل المثال، تحظر الدنمارك والنرويج والسويد جميعها خطاب الكراهية، الذى يعرَّف بأنه الخطاب الذى يهدد أو يهين جماعات يتم تعريفها على أساس العنصر والعرق والتوجه الجنسي. ومع ذلك، فقد حكم المدعى العام فى الدنمارك بأن الرسوم الكاريكاتورية المعادية للمسلمين لا تمثل أى جرم جنائى لأنها تعاملت مع أمور خاصة بالمصلحة العامة. وانتهى إلى أنه لا بد من أخذ الحق فى حرية التعبير فى الحسبان عند تقدير ما إذا كان انتهاك القانون الجنائى قد وقع أم لا.

سيادة حرية التعبير أكثر وضوحًا فى الولايات المتحدة، حيث إنها مبدأ أساسى يجب تفسير سائر المبادئ فى ضوئه. ويعود الالتزام البريطانى إلى الصراعات الدينية والحرب الأهلية فى منتصف القرن السابع عشر، حين دافع الشاعر چون ميلتون عن حرية التعبير فى كراسته (Areopagitica) الصادرة فى عام ١٦٤٤. ويعنى التنوع العنصرى المتزايد فى بريطانيا نتيجة للهجرة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية الموازنة بين هذا الحق الأساسى والحاجة إلى منع الصراع العنصرى والعرقي. وقد جعل قانون العلاقات العنصرية لعام ١٩٧٦، وقانون النظام العام لعام ١٩٨٦، "التحريض على الكراهية العنصرية" جرمًا. وأصبحت قيود هذا التشريع، الموجهة إلى

الجماعات العنصرية وحدها وليس الدينية، واضحة فى قضية سلمان رشدي. ففى عام ١٩٩٨، نشر رشدي، وهو مؤلف هندى بريطاني، رواية "آيات شيطانية" التى تضمنت تصويرًا غير لائق لشخصية على نمط النبى المسلم محمد. وكانت المسألة فى هذه الحالة جرمًا ضد حساسيات مجموعة ما، وليست تحريضًا على الكراهية ضدها. وأدان المسلمون الكتاب باعتباره كفرًا، واندلعت الاحتجاجات ضد رشدى وناشريه فى المملكة المتحدة والخارج. وفى شهر فبراير من عام ١٩٨٩، أصدر المرشد الأعلى الإيرانى آية الله الخمينى فتوى بقتل رشدى وناشريه.

دافع القادة السياسيون والصحافة فى بريطانيا والخارج بقوة عن حق نشر الكتاب. وكما فى حالة الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية بعد ذلك بعقد تقريبًا، انتُقِد المهاجرون المسلمون لعدم اندماجهم وعدم إقرارهم للقيم الغربية كحرية التعبير. وردوا هم بأنه من الظلم حماية السيخ واليهود، وليس المسلمين، من السخرية التى تستهدف التحريض على الكراهية العنصرية. وعلاوة على ذلك فإن قوانين التجديف فى بريطانيا تحمى المسيحية (كما تعرفها كنيسة إنجلترا) وليس أى دين آخر (Perekh, 1990: 57). وجرى إصلاح ذلك فى عام ٢٠٠٦، عندما تمت الموافقة على قانون الكراهية العنصرية والدينية، وهو ما جعل التحريض المتعمد على الكراهية الدينية جرم. وكما حدث مع كل التشريعات البريطانية، لا بد من تفسير القانون فى ضوء ضمان قانون حقوق الإنسان (١٩٩٨) لحرية التعبير.

كانت بعض الجماعات الدينية بين أقوى منتقدى القوانين التى تقيد الخطاب الناقد للدين. ولا تغطى هذه القوانين انتقادات العلمانيين المتشككين فحسب، بل كذلك الهجمات التى تشنها بعض الأديان ضد غيرها، كما نرى فى حالة حديثة تختبر تنظيم الخطاب المهين فى أستراليا (انظر البرواز ٨-١).

وفى كندا، تحظى حرية التعبير بالحماية بموجب ميثاق الحقوق والحريات (١٩٨٢). ويحمى التشريع الكندى الخاص بالخطاب المهين مجموعات أكثر من تلك التى تحميها قوانين مشابهة فى بلدان أخرى؛ فالدفاع عن الإبادة الجماعية أو التحريض على كراهية أية جماعة بعينها - يتم تعريفها على أساس العنصر أو العرق أو اللون أو الدين أو التوجه الجنسى - جرم بموجب القانون الجنائي. ويقدم القانون استثناءات لقضايا الحقيقة، وهى الأمور الخاضعة للنقاش العام، والمبدأ الديني. وحرية التعبير يحميها ميثاق الحقوق والحريات الكندى (١٩٨٢) الذى يضمن حرية التعبير. واعتبرت المحكمة العليا الكندية العلاقة بين بنود الكراهية العنصرية تلك وحرية التعبير المحمية دستوريًا فى قضية (R. v. Keegstra)فى عام ١٩٩٠، التى اتُهِم فيها معلم بتشجيع الكراهية ضد اليهود. وأيدت المحكمةَ دستوريةَ بنودِ القانون الجنائي، ووجدت أن الحظر ضد خطاب الكراهية كان يهدف إلى "تعزيز العلاقات الاجتماعية فى مجتمع مكرَّس للمساواة والتعددية الثقافية". وأعقب ذلك أنه لم يكن من اللازم أن يؤدى الخطاب بشكل مباشر إلى العنف كى يُعفَى من الحماية؛ إذ كان يكفى أن يحدث ضررًا وأذى لأهدافه، ويحدث توترات عنصرية أو دينية أو عرقية داخل المجتمع الكندى الأكثر اتساعًا.

البرواز (٨-١) قضية التشهير الدينى الخاصة بقساوسة القبض على النار

فى عام ٢٠٠١، وافقت ولاية فيكتوريا الأسترالية على قانون التسامح العنصرى والدينى الذى يحظر التشهير بالأشخاص على أساس عنصرهم أو دينهم. وأهداف القانون الواضحة هى تشجيع المشاركة الكاملة والمتساوية لكل أبناء فيكتوريا "فى المجتمع الذى يقدر حرية التعبير والديمقراطية المفتوحة ومتعددة الثقافات". وفى مارس من عام ٢٠٠٢،

تحدث راعيان من قساوسة القبض على النار فى حلقة بحثية عن المعلومات العامة للمسيحيين عن الإسلام. ورفع المجلس الإسلامى فى فيكتوريا دعوى قضائية ضدهم، مدعيًا أن نية الخطاب هى التشهير بالمسلمين، وليس نقل المعلومات. وحكمت محكمة إدارية بأن الرعاة خالفوا القانون. وسمحت محكمة الولاية العليا بالاستئناف، وتمت تسوية القضية فى النهاية بالوساطة.

- أثار الحكم الابتدائى ضد الرعاة عاصفة من الاحتجاج من كل جماعات الحريات الدينية الأسترالية والأمريكية التى قالت إن الرجال كانوا ينقلون فحسب ما يقوله القرآن ويصيغون ردًا مسيحيًا على الإسلام. ولم تُستَخدَم النعوت أو الشتائم. ورد المجلس الإسلامى بأنه على الرغم من ذلك بأن تعليقاتهم أساءت تفسير الإسلام وسخرت منه وأهانته، وهو ما وافقت عليه المحكمة الإدارية.

- حكمت المحكمة بأنه لا يهم بأن الملاحظات التى قيلت عن الإسلام قد تكون حقيقية، فما يهم هو أنه يمكن تفسيرها على أنها تشهير. وفتح ذلك المجال لاحتمال عدم وجود معيار موضوعى للتشهير أو الجرم، وأن أى خطاب ينتقد دينًا آخر يُحتمل أن يُدان بموجب القانون.

- أشار القرار كذلك أن ما يعد مناقشة دينية عامة يمكن تعريفه على نحو ضيق. وحكمت المحكمة بأن الرعاة لم يتصرفوا بعقل وبنيَّة حسنة، ومن ثم فإن الحلقة البحثية لا يمكن حمايتها باعتبارها مناقشة دينية.

- يشير اندلاع الاحتجاج ردًا على هذه القضية، داخل أستراليا وخارجها، إلى أن هناك دعمًا فى الديمقراطيات الليبرالية لتقييد الخطاب المهين على أسس دينية أقل بكثير مما هو موجود لتقييد الخطاب المهين العنصري.
- أثارت هذه القضية حركة شعبية قوية لإلغاء القانون على أساس أنه يسبب انقسامًا وتوترًا فى المجتمع متعدد الثقافات، وهى المشكلة نفسها التى أُدخل التشريع لعلاجها.

اتُبعت مقاربة مختلفة إلى حد كبير فى الولايات المتحدة لتنظيم الخطاب المهين. وليس فى الولايات المتحدة تشريع ضد التشهير العنصري أو التحريض على الكراهية العنصرية بسبب الدور المهم للتعديل الأول الذى ينص على أن "الكونجرس لن يضع قانونًا. يحرم من حرية التعبير أو حرية الصحافة." وقد وقعت الولايات المتحدة على الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصرى لكنها لم تصدّق عليها قط، بسبب مخاوفها من آثار المادة ٤. ولأن المحكمة العليا مكلفة بتفسير الدستور فى الولايات المتحدة، فإن جزءًا كبيرًا من النقاش الأمريكى المتعلق بالخطاب تمحور حول قراراتها. وبينما يتم دعم جزء من تنظيم الخطاب إذا كان يطبق بصورة عامة، فقد رفضت المحاكم المضمون القائم على قيود الخطاب (تلك التى تستهدف على سبيل المثال مضمونًا عنصريًّا بعينه) والقيود القائمة على وجهات النظر التى تحظر وجهة نظر بعينها فحسب (مثل هيمنة البيض أو معاداة السامية). وبالإضافة إلى القضايا الشهيرة الخاصة بـ"الاستغاثة المزيفة من وجود حريق فى مسرح مزدحم" المعترف بها إلى حد كبير وأكدتها المحكمة العليا فى قضية (Schenck v. United States)، (فى عام ١٩١٩)، وهى السب الشخصى والفُحْش (انظر الفصل الخامس)، تشمل الفئة الوحيدة من الاستثناءات

تلك الحالات التى تعتبر فيها المحكمة العليا الخطـاب المحظـور "كلمـات استفزازية" من المرجح أن تسفر عن عنف فوري. وقـد أكـدت الولايـات المتحدة ذلك عام ١٩٤٢ فى قـضية (Chaplinsky v. New Hampshire) التى حكمت فيها بأن الكلمات الاستفزازية (فـى تلـك الحالـة "الفاشـيون الملعونون") لم تكن لها قيمة اجتماعية كافية لتبرير الحماية فى ظل التعـديل الأول. وكان الاهتمام الاجتماعى بالنظام والأخلاق يفوق الاهتمـام بحريـة التعبير. وفى البداية أدى خط التفكير بالمحكمة إلى رفض حمايـة خطـاب الكراهية. وفي قضية المحكمة العليا عام ١٩٥٢ (Beauharnais v. Illinois)، أُعلِن أن قانونًا لإلينوى جعل من غير القانونى نشر أو عرض أية مادة تشير إلى أن جماعة من الناس مجرَّمة، أو غير أخلاقية على نحو غير ذلك علـى أساس العنصر أو اللون أو العقيدة أو الدين، قانونـًا دسـتوريًا. ووصـفت المحكمة الخطاب الذى من هذا النوع بالسب الجماعى الذى هو خطير علـى سلام الدولة ورفاهها، ولا يحميه التعديل الأول.

ومع ذلك فقد قوضت القضايا اللاحقة قـضية (Beauharnais v. Illinois). والقـرار الـشهير هـو قـضية المحكمـة العليـا فـى عـام ١٩٧٨ (National- Socialist Party of America v. Village of Skokie)، حيث حكمت المحكمة العليا بإعطاء جماعة نازية أمريكية الحق فى القيام بمـسيرة عبر ضاحية سكوكى فى شيكاغو، وهى منطقة يسكنها عدد كبير من الناجين من الهولوكوست اليهودي. وقد قصِرت الكلمات الاستفزازية الخاصة بقضية (Chaplinsky v. New Hampshire) على النعوت المهينة بشكل شخـصى المرجح أن تؤدى مباشرةً إلى العنف، وحُكِم بأنها لا تنطبق على هذه القضية. وأكد قرار "سكوكي" أن التعديل الأول يحمى التعبير الحر حتى عـن الآراء شديدة الإهانة وغير المقبولة. وفى قضية (Brandenburg v. Ohio)، وهى قضية تعود إلى عام ١٩٦٩، تشمل جماعة كوكلـوكس كـلان والخطـاب

المعادى للسود والمعادى للسامية، حكمت المحكمة العليا بأنه لا يمكن للدولة معاقبة الخطاب الملتهب ما لم يحرض على الخروج عن القانون بشكل مباشر. وموقف المحكمة العليا الأمريكية مشابه لموقف البنود التشريعية في الديمقراطيات الأخرى، حيث يمكن تنظيم الخطاب بسبب عواقبه. والفرق هو أنه يتطلب أن تشمل تلك العواقب ردًا عنيفًا مباشرًا، وليس تشجيعًا على الكراهية أو الشعور السيئ ضد الجماعات الأخرى.

ظهرت مسألة حرية التعبير من جديد على السطح فى الولايات المتحدة فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين مع انتشار قوانين الخطاب الخاصة بحرم الكليات والجامعات التى تحظر الخطاب المهين لجماعات بعينها، هى فى العادة جماعات عنصرية أو عرقية. وبررت الجامعات القوانين على أساس أن الخطاب المهين يطغى على الحقوق المتساوية لطلاب الأقليات فى الحصول على تعليمهم، وأن التنظيم ضرورى لضمان البيئة المدنية التى يكون فيها الطلاب جميعًا قادرين على التعلم بمساواة. وحظر بعضها الفعل فحسب، لكن الكثير امتد إلى الخطاب الذى يمارس التمييز ضد أفراد ويصمهم بالعار بناءً على عنصرهم أو عرقهم أو دينهم أو توجههم الديني أو انتماء جماعة أخرى. وعارضت جماعات الحريات المدنية القوانين، قائلةً إن حرية التعبير ضرورية للجهد الأكاديمي، وأنه ينبغى مقاومة الخطاب العنصرى بالمزيد من الخطاب المعارض (Downs, 2005).

أهم مشكلة أثارها التشريع وقضايا المحكمة التى تتعامل مع الخطاب المهين هى كيفية الموازنة بين الحرية والقيم السياسية الأخرى. وغالبًا ما يُشار إلى الخطاب المهين أو خطاب الكراهية على أنه قضية صعبة، لأن أحد الدفاعات الشائعة عن حرية التعبير – وهو أن تبادل الأفكار يمكننا من اكتشاف الحقيقة – قد يبدو منطبقًا بشكل أقل على هذا النوع من التعبير. وهذا هو ما قصدته المحكمة العليا الأمريكية فى قضية

(Chaplinsky v. New Hampshire) عندما وصفت الخطاب المهين بأن قيمته الاجتماعية متدنية. ويقول النقاد إن خطاب الكراهية ممارسة لحرية مرتكبيه على حساب مساواة أهدافه. كما أنه يؤلب حرية المتحدثين الفردية ضد المصلحة العامة أو ضد السياسة الديمقراطية.

كما سنرى، يعكس التوازن المتنازع عليه بين الحرية والمساواة الجدل الدائر بين الفلاسفة الليبراليين والمساواتيين، وكذلك النزاعات على معنى المساواة:

- هل ينبغى أن يركز المساواتيون على ضمان أن الجميع لديهم حق قانونى متساو فى الكلام، أم على التأكد من أن الجميع يشعرون بأنهم متضمنون بالتساوى وعلى نحو جدير بالاهتمام، وبالتالى يمكنهم الحديث؟
- ما له الأولوية على ذلك هو السؤال الذى يمثل خطرًا أكبر على حرية الفرد: القانون أم آراء الآخرين ومواقفهم؟

يمكن أن نرى كذلك الحديث المهين على أنه مشكلة فى التوفيق بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، كالترابط الاجتماعي. هل ينبغى للحقوق الفردية أن تكون لها الأولولة باستمرار على اعتبارات المصلحة العامة، أو هل تعتمد هذه الحقوق فى الواقع على المعتقدات الأخلاقية المشتركة؟

يثير الخطاب المهين كذلك السؤال الخاص بما إذا كان ينبغى علينا تقويم الحق المجرد فى حرية التعبير على بمعزل عن الآثار، النفسية والاجتماعية، التى يمكن أن تكون لها، أم لا. والحجج المؤيدة لحرية التعبير أخلاقية (بمعنى أنها تحتكم إلى الصواب) وعواقبية (Scanlon, 1972)، بينما تركز معظم الحجج المؤيدة للتنظيم على العواقب السلبية للخطاب المهين. ولأن حرية التعبير ما زالت هى تلك القيمة المهمة بشكل أساسى فى الديمقراطيات

الليبرالية، بل إن من يسمحون باستثناءات للخطاب المهين بسبب آثاره المدمرة يطلبون من الدولة بحث ما إذا كانت ظروف الخطاب وطابعه تبرر منعه باعتباره مهينا أم لا. وغالبا ما يسلم من هم ضد استثناءات الخطاب المهين بجوانبه الاجتماعية السلبية، لكنهم يقولون إن عمل استثناءات له قد تؤدى إلى تآكل مبدأ حرية التعبير الأساسي. وقد بحثنا حجج "المنحدر الزلق" المشابهة فيما يتعلق بالقتل الرحيم فى الفصل السابع. ونبدأ بتحديد الخطوط العامة للحجة الليبرتارية المدنية ضد حظر الخطاب المهين. وبعد ذلك نتحول إلى حجج مختلفة مؤيدة لتقييد الخطاب. ويقوم معظم هذه الحجج على آثار الخطاب المهين على مصلحة المجتمع، أو على الأفراد أو الجماعات التى ينتمون إليهم. ويقول النقاد إنه بسبب هذه العواقب السيئة يكون هذا الخطاب منخفض القيمة ولا يستحق الحماية. ويمضى بعض العلماء إلى ما هو أبعد من ذلك ويتحدون الدفاع الأخلاقى عن حرية التعبير، حيث يقولون إنه من الخطأ الحديث فيما يتعلق بالحق الأساسى فى حرية التعبير.

الحجة الليبرتارية[١] المدنية المضادة لتنظيم الخطاب

تقوم الحجة المضادة لتنظيم الخطاب على حرية الفرد الأساسية وعلى العواقب الإيجابية لحرية التعبير بالنسبة للفرد والمجتمع. وحرية التعبير مفيدة للمجتمع لأنها تنتج اشتباكًا ونقاشًا أكثر حيوية من الأرجح أن تظهر فيه الأفكار الجيدة والحقيقية وتجتذب مؤيدين. لكن من الضرورى كذلك للحرية والاستقلال الفرديين، أى قدرتنا على توجيه حياتنا وتشكيلها. ولا بد أن نختار

---

(١) الليبرتارية فلسفة تحريرية ترتكز على الفرد ومؤيدة للحقوق الفردية للمواطن وداعية لتقييد سلطة الدولة. وهى تؤمن بأن تكون لدى الأفراد جميعًا حرية فعل ما يريدون بأنفسهم وبممتلكاتهم، ما دامت هذه الأفعال لا تنتهك حريات الآخرين. حتى وإن كانت تلك الحكومات منتخبة بأغلبية ديمقراطية. وما دام الأفراد لم يمارسوا أى إكراه، فلا يحق للحكومة التدخل (المترجم).

معتقداتنا وقيمنا جميعًا ونلتزم بها، وإذا كانت الدولة تنظم التعبير عن آرائنا فهي تمنعنا من التعبير عما نحن عليه بحق. وعلى نحو يتماشى مع هذا، يقول فيلسوف القرن الثامن عشر الألماني إيمانويل كانط: إن الاستخدام العام للعقل ضروري لاستقلال الفرد (Kant, 1991 [1784])، وأصبح هذا عقيدة أساسية من عقائد الليبرالية الحديثة.

يتناول كانط المحظورات القانونية المفروضة على الخطاب. وجون ستيوارت ميل، الذي نشر دفاعه الشهير والمؤثر عن الحرية في كتاب "عن الحرية" في عام ١٨٥٩، مهموم ليس بأخطار رقابة الدولة فحسب، بل كذلك بسلطات الرأي العام المراقبة التي تردع الأشخاص عن تطوير آرائهم. ويدافع ميل عن حرية التعبير لأنها سوف تقوّي الآراء الحقيقية وتضعف تلك الزائفة، ولأنها ضرورية للفردية. ويقول ميل إن كون المرء قادرًا على التعبير بحرية عن نفسه جزء أساسي من كونه فردًا حرًا ومستقلاً: "من المرغوب فيه، أنه في الأشياء التي لا تهم الآخرين كثيرًا، يجب أن تؤكد الفردية نفسها. وحيثما لا تكون شخصية الفرد وإنما تقاليد الأشخاص الآخرين وعاداتهم هي قاعدة السلوك، تكون هناك قاعدة غائبة خاصة بالمكوّنات الأساسية للسعادة الإنسانية، وإلى حد كبير بالمكوّن الأساسي للتقدم الفردي والاجتماعي" (Mill, 1989a [1859]: 57). وحرية الفكر والتعبير ضرورية للأفراد كي يطوروا ذواتهم. وقد نسمي هذا "الحرية التعبيرية". وهذه العلاقة بين حرية التعبير والاستقلال الفردي هي التي كانت في ذهن رولز، وهو يصف حرية التعبير باعتبارها واحدة من الحريات الأساسية التي يضمنها على نحو متساو للجميع مبدؤه الأول الخاص بالعدالة (Rawls, 1971).

بالإضافة إلى ضمان الاستقلال الفردي، يؤكد ميل أن حرية التعبير سوف تؤدي إلى اكتشاف الحقيقة وقبولها: "لكن الشر الغريب الخاص

بإخراس التعبير عن الرأى كذلك؛ وأعنى سرقة الجنس البشري، والأجيال القادمة وكذلك الجيل الحالي، وهؤلاء المعارضون للرأى "المعبَّر عنه" لا يزالون أكثر ممن يؤمنون به. وإذا كان الرأى صحيحًا، فهم يُحرَمون من فرصة مبادلة الخطأ بالحقيقة؛ وإذا كان خاطئًا، فهم يخسرون ما هو فى عِظَم حجم الفائدة، وهى الفهم الأوضح للحقيقة والانطباع الأكثر حيوية لهما الناجمان عن التصادم مع الخطأ" (Mill, 1989a [1859]: 20). وينبغى أن يكون التعبير عن الآراء الصحيحة ممكنًا. أما تلك الزائفة فسوف يتم إثبات زيفها ويجرى الحط من شأنها إذا كانت موضوعًا للنقاش العام. وفى حالة الآراء الصحيحة فى جزء منها وزائفة فى جزء آخر، يكون النقاش المفتوح مطلوبًا لفرز العناصر الحقيقية من العناصر الزائفة. وهذا الموقف هو ما يدعم الحجة المعاصرة الشائعة القائلة إن أفضل طريقة للرد على الخطاب المهين ليست الرقابة، بل بخطاب آخر - لكى يعقب ذلك الجدل والنقاش الذى يكون من المرجح أن ينتصر فيه الرأى (أو الحقيقة) الأفضل (Sunstein, 1995).

إذا كانت حرية التعبير ستحدث ضررًا مباشرًا للآخرين، كما فى حالات التحريض على العنف، فلا ينبغى الدفاع عنها من منظور ليبرالي، بغض النظر عن علاقتها بالاستقلال والحقيقة. وعلى كل الأحوال، فإن الغرض من الدولة عند الليبراليين هو فى الأساس حماية أمننا وأماننا. ويستشهد بعض المؤيدين لتنظيم خطاب الكراهية بالأذى الذى يحدثه لأهدافه، كما سنرى فى هذا الفصل. لكن الليبراليين حريصون على قصر الأذى على الضرر المباشر، وذلك الذى يقع على مصالح الأفراد وليس على إحساساتهم أو مشاعرهم. وكما رأينا فى الحجة الليبرالية ضد تنظيم الصور الإباحية والدعارة، فإن مجرد الإساءة بالكلام أو السلوك لا يكفى لتبرير حظرها

(Hart, 1963). وطبقًا لما يقوله ميل فى "عن الحرية"، فإن التبرير الوحيد لتدخل الدولة أو تنظيمها هو منع الفرد من إيذاء الآخرين بشكل مباشر (Mill, 1989a [1859]). وينبغى أن نشير إلى أن آراء ميل تفترض أن إحساساتنا ومشاعرنا ليست ذات صلة عميقة بهوياتنا باعتبارنا كائنات أخلاقية. وكما يقول كانط، فإن الأفراد يستحقون الاحترام لأنهم فاعلون يمكنهم القيام باختيارات أخلاقية، ويختارون غاياتهم؛ أغراضهم وأهدافهم وانتماءاتهم فى الحياة (Kant, 1993 [1785]). وليست هذه الأغراض والأهداف والانتماءات فى حد ذاتها ما يستحق الاحترام. فمشاعرنا يمكن أن تؤذَى دون أن يقع أذى على ذواتنا الحقيقية.

قد يقول المنتقدون إنه بينما يكون تشجيع النقاش العام الكامل والعادل ضروريًا كى تهزم الأفكارُ الجديدةُ الأفكارَ الخاطئةَ والسيئةَ، فإن هذا لا ينطبق على حالة الخطاب المسيء. فالخطاب لا يقدم حججًا أو ادعاءات معقولة، وقد نستنتج أن قيمته الاجتماعية ضئيلة. ويرد الليبرتاريون المدنيون بأن الخطاب الذى يتعامل مع الأمور السياسية، أو قضايا الهم العام، بما فى ذلك العلاقات العنصرية، لا يمكن اعتباره ذا قيمة ضئيلة، حتى وإن كان مهينًا (Sunstein, 1995). وكما رأينا، فقد كانت تلك هى المقاربة التى تبنتها السلطات الدنماركية فى حالة الرسوم الكاريكاتورية، واتبعتها المحاكم فى الولايات المتحدة وبريطانيا وأستراليا. وقد كانت أساس قرار المحكمة العليا فى قضية "سكوكي".

يوضح الليبرتاريون المدنيون كذلك أن القيود على الخطاب قد تُستَغَل لحظر التعبير العام بواسطة الأقليات التى يستهدفها الخطاب المهين أو من منظورها. وقد كانت حرية التعبير، وخاصةً فيما يتعلق بالأمور العامة، أداة مهمة تستخدمها الأقليات فى تقديم حججها السياسية، وهى النقطة التى

أوضحتها حركة الحقوق المدنية فى الولايات المتحدة. فحظر خطاب الأقليات المضطهدة فى الماضى جعل تقديمها لحججها السياسية وحشد الدعم لها أكثر صعوبة (Karst, 1990). وعلى سبيل المثال كان المثليون والسحاقيات يُحاكمون عندما "يخرجون" ويعلنون عن نشاطهم الجنسى علانيةً (Rubenstein, 1994). ومن هذا المنظور، فإن الخطر الأساسى على الحرية الفردية هو الدولة الممثلة للأغلبيات شديدة اللوم والانتقاد، ومن الخطورة منحها سلطة إصدار الأحكام بشأن أى الخطابات ينبغى أن يكون متسامحًا وأيها لا ينبغى أن يكون كذلك. فالدولة ليست مؤسسة محايدة وموضوعية، وقد تحظر الخطاب الضرورى للحرية والاستقلال الخاص فقط بتلك الأقليات المطالبة بحظر خطاب الآخرين المسيء. ويمكن تقديم حجة مشابهة على النمط الماركسي، وهو ما سنناقشه فى موضع لاحق من هذا الفصل.

بينما يشك الليبرتاريون فى السماح للدولة بتحديد ما إذا كان الخطاب مشروعًا أم لا، فهم لا يعارضون بالضرورة أهداف الشمولية والمساواة التى يدعمها منتقدو الخطاب المسيء. وكما يستنتج كنت جرينوالت، فإن الالتزام المباشر بالقيم الإيجابية الخاصة بالمساواة والمحظورات ضد السلوك التمييزي، وليس الخطاب التمييزي، طرق تبدى بها الحكومات دعمها للمساواة أفضل من إسكات المتحدثين (Greenwalt, 1995).

حرية التعبير والحكم الذاتى الرشيد

ركزنا حتى الآن على الدفاع عن حرية التعبير من منظور الأفراد والأقليات. إلا أنها مهمة كذلك، كما يقول ميل، من المنظور الاجتماعى الأوسع الخاص بشروط المجتمع الديمقراطي. فالأمر الأكثر وضوحًا هو أن

الحكم الديمقراطي يتطلب الجدل والمناقشة العامَين، وربما يُنظَر إليه من غير شك على أنه يعوق تلك العملية. (سنبحث الحجة المضادة المقدمة على الأسس نفسها في القسم التالي.) ويقترح رونالد دوركين أن الخطاب الحر ضروري لأنه يضمن أن لدى الجميع فرصة متكافئة للتأثير على العملية السياسية والقوانين والأعراف التي يعيشون في ظلها (Dworkin, 2000). وليس لدى مؤيدي تمييز جنس على الآخر والمتعصبين الحق في مأسسة آرائهم، أو حتى احترامها، إلا أن لهم الحق في التعبير عنها (Dworkin, 1996). ويعالج دوركين الموازنة الصعبة بين الحرية والمساواة بقوله إن حرية التعبير مبررة على أسس مساواتية؛ فالكل لهم حق متساو في أن يُستَمَع إليهم ويشاركوا في السياسة ويؤثروا فيها. ويشمل هذا ما يسميه دوركين "الحق في السخرية". وطبقًا لهذا الرأي لا ينبغي فرض رقابة على الرسوم الكاريكاتيرية الدنماركية؛ وكما يوضح، وإن كان يوضح فإن هذا لا يعني أنه يجب على كل صحيفة نشرها، لأنها متاحة على الإنترنت. ولا يعني الخطاب الحر أن للجمهور الحق في رؤية ما يريد حيثما يحب (Dworkin, 2006). ومن هذا المنظور، تحمي حرية التعبير الأفراد ليس فقط من فرض الآراء الرسمية التي تقرها الدولة، بل كذلك من "طغيان الأغلبية" ـ وهو الخطر الأساسي للسياسة الديمقراطية، على الأقل كما رآه ميل. وهي تسمح كذلك، كما يقول روبرت بوست، للمواطنين بأن يشعروا بأنهم يشاركون في العملية التشريعية ووضع السياسات، وهو ما يضمن إدراك شرعية القوانين (Post, 1991).

الحكم الذاتي الديمقراطي والحجة المضادة للخطاب المهين

بينما يعتقد دوركين أن المواطَنة تستوجب الحق في التعبير بغض النظر عن عدم قبول الأفكار التي نختارها، يميز فلاسفة ليبراليون آخرون

بين الخطاب الضرورى للسياسة الديمقراطية، لأنــه يــسهم فــى المداولــة الديمقراطية ـ تلك المناقشة المعقول والعامة والشاملة للقضايا الــسياسية ـ والخطاب الذى يدمر المداولــة ويقوّضــها. ويفهــم الفلاســفة الــسياسيون فى الوقت الراهن السياسة فى الديمقراطيات علــى أنهــا عمليــة تداوليــة، وليست منافسة على السلطة السياسية بين النخب التى تمثل مصالح منظمــة (Cohen, 1989; Dryzek, 2000; Gutmann and Tompson, 1996). ويؤكد هذا الرأى الطريقة التى يتم بها تشكيل الآراء السياسية والتأثير عليها وتغييرها نتيجة للنقاش العام. وقد نقول إن خطابًا ما يمنع قدرة الجميع على المشاركة فى المداولة الديمقراطية أو يفسدها. ومن المؤكد أن هــذا يــصدُق على القذف والسب الشخصي، الذى هو خطاب تحريمي، وعلــى "الكلمــات الاستفزازية" التى من المرجح أن تثير عنفًا فوريًا. كما يمكننا القول كــذلك: إن الخطاب المسيء يمنع المداولة الديمقراطية بتقويضه الاحترام المتكــافئ للمواطنين. وإذا ما اتخذنا هذا الموقف، فإننا نتفق مع ميل على أن أكبر تهديد للحرية الفردية لا يأتى من الدولة، بل من المواطنين الآخرين. ومــع ذلــك فالتهديد فى هذه الحالة ليس بالضرورة هو سلطة الأغلبية. فحتــى الخطــاب الكريه الخاص ببضعة أشخاص يمكن أن يقوّض الاحترام الذاتى للأقليــات. وعلاوة على ذلك، لا يتضمن هذا الخطاب فى الغالب حججًــا أو ادعــاءات معقولة، وبذلك لا يضيف شيئًا للبحث عن الحقيقة.

وضع بعض الفلاسفة القانونيين والسياسيين الأمريكيين هــذه الحجــج لدعم التمييز بين الخطاب الذى يتعامل مع أمور الهم العام وينبغــى حمايتــه بموجب التعديل الأول، والخطاب غير السياسى الذى يمكن تقييده إذا كانــت هناك مصلحة اجتماعية فى عمل ذلك. وهــذا التمييــز معتــرف بــه فــى الديمقراطيات الأخرى التى تعفى الأمور الخاصة بالهم العــام مــن قــوانين

خطاب الكراهية. وبينما تركز المقولات التى نوقشت فى هذا الجزء على دستور الولايات المتحدة، فإن القضايا التى تثيرها بشأن العلاقة بين المجتمع الديمقراطى والخطاب الحر يمكن تطبيقها على نحو أوسع بكثير. وكما رأينا، فقد فُسِّرت الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان على نحو يسمح بفرض قيود على الخطاب، حيث إنها ضرورية للحفاظ على المجتمع الديمقراطي.

قال الكسندر ميكلچون: إن التعديل الأول لم يكن المقصود به هو تعظيم الاستقلال الفردي، بل حماية الخطاب اللازم لخدمة الحاجات المشتركة من خلال ضمان اتخاذ المواطنين قرارات ديمقراطية جيدة (Meiklejohn, 1965). ولا بد أن تعمل الدولة باعتبارها "برلمانية"، حيث تضع القواعد للنقاش المفتوح والعادل. ويزعم أوين فيس كذلك أنه من الخطأ رؤية التعديل الأول على أنه ضمان للاستقلال الفردي؛ ذلك أن غرضه هو تمكين النقاش العام الضرورى من أجل تقرير المصير الجماعى (Fiss, 1996). ولتنفيذ ذلك، يجب أن تكون الدولة قادرة على إدارة شروط المشاركة العامة. وقد تقيد على نحو مشروع خطابًا ما لتعزيز الصوت النسبى للخطابات الأخرى، لأن الهدف الأساسى للسياسة هو تحقيق حوار عام ثرى يوفر المعلومات. ولهذا السبب لا بد أن تكون للمواطنين القدرة على الوصول إلى الخيارات كافةً، وأن يكونوا قادرين على الحكم على القرارات واتخاذها. ويتدخل خطاب السب مع حقوق الخطاب الخاص بالأقليات، حيث يمنعهم من المشاركة فى أنشطة المجتمع التداولية. وينسحب أفراد الأقليات إلى داخل أنفسهم ويتم إخراسهم بفاعلية (Fiss, 1996).

هناك حجة مشابهة يقدمها كاس صنستاين الذين يفسر كذلك الغرض من التعديل الأول على أنه حماية للسيادة العامة والحكم الديمقراطى (Sunstein, 1995). والخطاب الحر المتعلق بالأمور السياسية أو العامة ضرورى للمداولة، لأن الأشخاص سوف يمكنهم بحث الآراء التداولية فقط

إذا جرى تعريضهم لتنوع الآراء. لكن هذا لا يعنى أنه يجب حماية الخطاب غير السياسى بهذا القدر الكبير من الحرص. ويوضح صنستاين أن جزءًا كبيرًا من حرية التعبير المتاحة الآن تافه ويتسم بإثارته للمشاعر ونادرًا ما يتعامل مع القضايا العامة بعمق. ونادرًا ما يُستمع إلى الآراء المخالفة، ليس بسبب القيود القانونية المفروضة على حرية التعبير، بل لأن إضفاء السمة التجارية يهيمن على سوق الأفكار والآراء. ولهذا السبب يجب تبرير التنظيم الحكومى للخطاب على نحو محدد لتشجيع الخطاب باعتباره جزءًا من الديمقراطية التداولية. وينبغى أن تكون قواعد تنظيم الخطاب هي:

- هل تشجع أية قواعد تنظيمية الاهتمام العام الأكبر بالقضايا العامة؟
- هل تسمح بسماع وجهات النظر المتنوعة؟

بينما يقر صنستاين بأنه من الصعب تعريف ما الذى يشكِّل الخطاب السياسي، فهو يقول إنه يمكننا التمييز بين خطاب الكراهية الذى يتكون فقط من النعوت والسباب، وخطاب الكراهية الذى يقدم حجة ما، مهما كان تحيز هذه الحجة. فالخطاب الأول "خطاب منخفض القيمة" على نحو واضح وينبغى أن يكون مستجيبًا للتنظيم، بينما تنبغى حماية الأخير، مهما كان مسيئًا أو جارحًا لاعتزاز الجماعات المستهدفة بنفسها. ومرة أخرى، يُعاد إنتاج هذا التمييز فى القوانين القومية (كقوانين الدنمارك) التى تسمح بخطاب الكراهية، الذى كان سيُحظَر لولا ذلك، إذا كان الخطاب يتناول أمورًا خاصة بالهم العام. ويعنى هذا أن الحجج التى تزعم على سبيل المثال أن الدونية الطبيعية للأشخاص الملونين أو النساء سوف تتم حمايتها فى ظل حرية التعبير، بينما لا تكون هناك حماية للاستهزاء بالسباب العنصرى أو المتحيز جنسيًا. هذا على الرغم من حقيقة أن أشكال التعبير هذه يمكن أن تكون مسيئة للشخص الملوَّن أو المرأة بالقدر نفسه.

"حقوق" حرية التعبير مقابل "مصلحة" المجتمع

الحجة التى بحثناها بالنسبة للخطاب المسيء على أساس الحكم الذاتى الجيد والديمقراطية التداولية تشد انتباهنا مرة أخرى إلى العلاقة بين الخطاب والمجتمع الذى يُسمَع فيه. ويمضى المنظِّرون المجتمعيون بهذا خطوة إلى الأمام بقولهم إن حرية التعبير يمكن مناقشتها على نحو مفيد فقط من ناحية القيم الأخلاقية للمجتمع، وليس حقوق الفرد. وهذا جزء من تحدٍ أوسع للتأكيد الليبرالى على الحقوق الفردية على نحو يزيد على الفهم الجماعى للمصلحة العامة. ويقول المجتمعيون إن الليبرالية القائمة على الحقوق مخطئة فى مبحث وجودها (رؤيتها لما هو الشخص) وبالتالى تسيء فهم الطريقة التى يعمل بها الأفراد فى السياسة. ويفهم "الليبراليون السياسيون" أن الأشخاص أفراد فى مجتمعات لهم تصورات مشتركة للمصلحة. لكنهم يعتقدون أن الأشخاص قد لا يعبأون بهذه القيم الأخلاقية فى الحياة العامة ويستبعدونها، حيث يلتزمون بدلاً من ذلك بالقيم السياسية الأدنى كالحقوق الفردية فحسب. ويطرح رولز هذا الرأى حين يقول إن مبادئه الخاصة بالعدالة هى تلك المشتركة عبر التصورات المتداخلة للمصلحة (Rawls, 1993). ولا يقبل المجتمعيون هذا الفصل بين ما هو "صحيح" سياسيًا وما هو "صالح" أخلاقيًا (MacIntyre, 1981; Sandel, 1982). ويقول مايكل ساندل: إن النقاش حول حرية التعبير يعرض العلاقة بين الحقوق والمصالح التى تحميها الحقوق (Sandel, 2005). ويحاول طغاة حرية التعبير كسر الحلقة التى بين الصواب والصالح بحماية حرية التعبير بمعزل عن القيمة الأخلاقية لما يتم التعبير عنه. وتعبر المحاكم الأمريكية عن هذا برفضها القيود على الخطاب القائمة على المضمون.

ما إن نعترف بالصلة بين الخطاب الأخلاقى والحرية التعبير، فقد نمضى لنقول، من منظور مجتمعي، إنه ينبغى الموازنة بين حقوق حرية التعبير والقيم الأخلاقية للمجتمع. وأخذت المحكمة العليا الكندية هذه الاعتبارات فى الحسبان بشكل صريح فى قضية (R. v. Keegstra) فى عام ١٩٩٠، وقد أدت إلى تأييد المحكمة لقانون يحظر خطاب الكراهية لا يتسق مع التزام كندا بالمساواة والتعددية الثقافية. ولا يجب معاملة الآراء والمواقف على قدم المساواة، فتلك المتسقة مع الأغراض والقيم الاجتماعية الأكثر اتساعًا تستحق الحماية، أما تلك الهادمة للقيم الاجتماعية فلا تستحقها. وبذلك يمكن تبرير القيود الخاصة بالمضمون المفروضة على الخطاب، وقد تحظر المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الخطاب العنصرى للنازيين، على سبيل المثال،'ولا تحظر التعبير الخاص بالمحتجين بشأن الحقوق المدنية. ويمكننا الإشارة إلى أن الحجج المضادة للطبيعة المطلقة لحرية التعبير التى تحتكم إلى الطريقة التى تشكل بها مصلحة المجتمع حرية التعبير وتعطيها معنى قد يُحتمَل أن تبرر قيودًا أكثر اتساعًا من قوانين السب والقذف المنصوص عليها فى القانون فى معظم الدول الغربية. فهى تسمح للدولة بأن تأخذ فى اعتبارها قيم جماعات بعينها فى سياق تاريخى ما عند بحث الخطاب المسيء. وبذلك يمكننا تبرير التشريع المضاد لإنكار للهولوكوست، لأنه على الرغم من عدم كونه قذفًا عنصريًا على نحو صريح، فقد يُقال لمناقضة تصور معقول لمصلحة مقدسة فى دولة ما كانت مذنبة، فيما مضى، بتأييد اضطهاد اليهود والأقليات الأخرى. وفى حالة قوانين خطاب الحرم الجامعي، قد نقول (كما قالت الجامعات) إن البيئة المشجعة على التعليم بالنسبة للأشخاص من كل العرقيات والأجناس منفعة أساسية فى مجتمعات الجامعات والكليات. ولهذا السبب يمكن حظر الخطاب المهين الذى يقوّض هذه القيمة الأساسية. (فى الواقع العملي، ركزت

المحاكم بدلاً من ذلك على ما إذا كان هناك أذى مباشر يحدثه الخطاب المسيء للأفراد أم لا).

حتى الآن، افترضت المناقشة أنه لا بد من الموازنة بين مصالح الأقليات وحق حرية التعبير الأساسي. لكن ماذا لو لم يكن هناك مثل هذا الحق الأساسي والمطلق؟ قدم ستانلي فيش هذه الحجة على نحو مثير للجدل (Fish, 1994). إذ يرى فيش أن حرية التعبير ليست نموذجًا مثاليًّا تتم موازنته مع مصلحة المجتمع ــ بل إنها سلاح يُستخدم في الصراع بين المصالح والأهداف المتصارعة، الذى هو أساس السياسة. وفي كتاب (There's No Such Thing as Free Speech ... And It's a Good Thing Too) (ليس هناك شيء اسمه الخطاب الحر ... ويكون شيئًا طيبًا كذلك)، يقول فيش إن حرية التعبير ليست ذات قيمة بمعزل عن غيرها، بل هي بالأحرى جائزة سياسية: "حرية التعبير مجرد اسم نعطيه لسلوك لفظي يخدم الأجندات الأساسية التي نتمنى تقديمها" (Fish, 1994). وقد أشرنا من قبل إلى أن كل جهات الاختصاص القانونية تعترف باستثناءات لحرية التعبير، بما في ذلك السب والقذف والتحريض على العنف والكلمات الاستفزازية. ويقول: إن تأكيدات حرية التعبير تحددها الاستثناءات الحتمية التي تسمح بها. ويعكس موقف الأشخاص على حرية التعبير، والاستثناءات التي هم على استعداد للاعتراف بها، تصورهم للمصلحة. وبذلك يمكن الدفاع عن قوانين خطاب الكراهية في الحرم الجامعي على أساس أن التعلم غرض أساسي للجامعة، ويمكن التغاضي عن حرية التعبير، بينما يُرفَع شأنها باعتبارها قيمة، ما دامت متوافقة مع التعلم فحسب. وينتهي فيش إلى أن بديل الضمان المطلق لحرية التعبير هو السياسة: الصراع على التصورات الأخلاقية المختلفة وعلى الحق في تحديد ما هو مقبول وما هو غير مقبول في مجتمع بعينه. ومن الخطأ الإيمان بـ"التجريدات اللاسياسية" كحرية التعبير.

حجة فيش، القائلة إن حرية التعبير مقياس يستخدمه مؤيدى رأى أخلاقى أو آخر فى السياسة، هى فى حد ذاتها محايدة من الناحية الأيديولوجية، إلا أن هناك تشابهًا عائليًا مع رأى ماركس النقدى الخاص بالعلاقة بين الحقوق الليبرالية والحريات والسلطة السياسية. وقد أُلِّف كتاب ماركس "عن المسألة اليهودية" ردًا على مطالبة اليهود بأن تشملهم الحقوق المدنية المتكافئة (Marx, 1978 [1843]). وقال إن الحقوق والحريات المدنية، بما فى ذلك حرية التعبير، يمكن أن تؤدى إلى التحرر السياسى للأقليات، لكن لا يمكنها التخلص من المسكة الخانقة لنظام علاقات الملكية القابضة على المجتمع وحياة الأفراد. وسوف تُستخدَم الحريات المدنية، تحت غطاء تطبيقها على الجميع بشكل متساو وعام، لفرض سلطتها. وعندما يجرى تغيير علاقات القوة الحقيقية التى تولِّدها ملكية العقارات ورأس المال فحسب، سوف تكون الحقوق والحريات المدنية متاحة بالفعل على نحو متكافئ للجميع. ويتساوى تحليل ماركس كذلك مع الحجة النقدية المضادة للصور الإباحية باعتبارها شكلاً من الخطاب التى قدمتها المنظِّرة النسوية كاثرين ماكينون (MacKinnon, 1995). فكما رأينا فى الفصل الخامس، تؤكد ماكينون أن أثر حرية التعبير يختلف بناءً على القوة النسبية للجماعة التى تتحدث. فهؤلاء الأقوياء نسبيًا سيتمكنون من استخدام حرية التعبير لتأكيد موقفهم، ولفرض عدم مساواة الآخرين. وسوف نناقش عمل ماكينون بقدر أكبر من التفصيل فى موضع لاحق من هذا الفصل.

حرية التعبير مقابل الاعتراف بالأقليات الثقافية

تدعم كذلك الحجة المجتمعية، القائلة إن حرية التعبير لا بد أن تكون فى خدمة المصلحة الأخلاقية للمجتمع، الهموم متعددة الثقافات بشأن الخطاب

المسيء. ومن هذا المنظور، يمكن تبرير حظر المجتمعات التعددية المعترفة بحقوق الأقليات الثقافية واحترامها للخطاب المسيء، لأنها لا تعامل أفراد الأقليات الثقافية على أنهم أعضاء متساوون. وقال بيكو باريك: إن هذا كان وراء رد المسلمين الغاضب على "آيات شيطانية" لسلمان رشدى فى بريطانيا عام ١٩٨٩ (Parekh, 1990, 2006). إذ شعر المسلمون أن مخاوفهم بشأن الطريقة التى يُصَوَّر بها دينهم لم تكن تؤخذ مأخذ الجد فى المجتمع البريطاني، وأن هذا عكس مواقف أكثر اتساعًا خاصة بالتهميش. وأوضحوا حقيقة أن كون جرم التجديف يطبق على المسيحية فحسب يوحى بأن الأديان الاخرى ليست مشروعة وجديرة بالاحترام على نحو متساو.

يتضح من هذا أن حرية التعبير فى هذا الوضع لم تكن حقًا مطلقًا، بل كانت لها أهميتها فى سياق اجتماعى مادى بعض الأشخاص فيه قادرون على الاستفادة منها، فى حين لم يتمكن آخرون من ذلك (Parekh, 1990). وقد أوضحت مسألة رشدى بجلاء أنه لا بد من فهم المطالبة بحرية التعبير فى سياقها السياسي. ومضى الذين انتقدوا المسلمين البريطانيين لعدم دعمهم للحريات المدنية الغربية ليشيروا إلى أنه ينبغى الحد من الهجرة المسلمة إلى بريطانيا لأن المهاجرين لا يندمجون. وتحول هذا إلى خطاب معاد للمهاجرين وكاره للأجانب ظهر فى سبعينيات القرن العشرين فى بريطانيا، وقد عكس شكوكًا وتوترات عميقة بين الأغلبية والأقليات العرقية. وبالمثل أدت حالات خطاب الكراهية فى الولايات المتحدة وغيرها من الديمقراطيات التعددية إلى الاحتجاجات من جانب الأقليات العرقية والعنصرية ــ أوضح ما يكون فى حالة الرسوم الكاريكاتيرية الدنماركية. واعترفت المحكمة العليا الكندية بالتهديد الذى يمثله خطاب الكراهية لمساواة التعددية الثقافية فى (R. v. Keegstra). فهذه مجتمعات وبيئات ثقافية مختلفة إلى حد بعيد

عن تلك التى واجهها ميل عندما برر حرية التعبير لحماية الفــرد الغريــب والمفكر فى مجتمع بريطانيا الأكثر تجانسًا فى منتصف العصر الفيكتوري.

يقول باريك: إن جريمة السب والقذف، وهى استثناء معترف به إلى حد كبير لحرية التعبير، ينبغى أن تشمل التشهير بالجماعــات (Parekh, 2006). وفى معظم البلدان ينطبق السب والقذف عندما تعانى سمعة الفــرد، ولــيس سمعة الجماعة التى ينتمى إليها، من الضرر. لكن السب القذف، كما يــشير باريك، جريمة ليس لأنه يجرح مشاعر الضحية، بل لأنه يضر سمعته العامة ووضعه الاجتماعي. فهو جريمة اجتماعية. ويمكن كذلك أن يضر الخطـــاب المهين سمعة ووضع الجماعات العرقية وغيرها. وهو يــؤثر كــذلك علــى الأفراد لأنهم، كما يقول المجتمعيون، مندمجون اجتماعيًا؛ إذ يعتمد إحساسهم بالقيمة الذاتية واحترام الذات إلى حد ما على وضع جماعاتهم. ويقول باريك: إن السب والقذف الجماعى قابلان للاعتراض لأنها شــكل مــن الاســتبعاد الاجتماعى والسياسي، وإعلان للعداء ضد جماعة اجتماعية ما. و تُــستَخدَم هذه الحجج لتبرير القوانين فى بلدان كثيرة ضد السب العنصرى والتحريض على الكراهية العنصرية. ويؤكد باريك أنه ليس هناك ســبب لــضرورة أن تؤدى هذه القوانين إلى اتساع المنحدر الزلق الخاص بــالقيود علــى حريــة التعبير. ولم تفعل قوانين السب والقذف الشخصى ذلك، وينبغى أن يكون من السهل الحفاظ على الفرق بين السب والقذف والتعليق النقدى المنصف.

الخطاب المهين والأذى الشخصى لأفراد الجماعة

تشكل المخاوف الأساسية بشأن الضرر الذى يحدثه الخطاب المسيء للجماعات والمجتمعات الثقافية الحجة القائلة إن هذا الخطاب يضر الأفــراد.

ويمكن تقديم حجة قوية تؤيد حظر الخطاب المسيء على أساس أنه يجـرح أهدافه والآخرين الذين ينتمون إلى الجماعة ذاتها. وقد بحثنا بالفعل إحدى هذه الحجج في الكتابات المناهضة للصور الإباحية الخاصة بالفيلسوفة النسوية كاثرين ماكينون (MacKinnon, 1995). وكما رأينا في الفصل الخامس، يتم الدفاع عن الصور الإباحية في الولايات المتحدة على أساس أنها تعبير حـر يحظى بالحماية بموجب التعديل الأول. وتقول ماكينون: إن الصور الإباحية تسبب أذى حقيقيًا للنساء، بتشريعها للعنف والإساءة الجنسية. وحيثما تكـون متاحة بحريَّة، يكون من الأرجح أن يسيء الرجال للنساء، وتعيش النساء في خوف من الإساءة الذكورية وتصل بهن الحال إلـى اسـتيعاب افتراضـات خاصة بعدم مساواتهن وبمشروعية الاستغلال الجنسي. ويمكن النظـر إلـى خطاب الكراهية على أنه يسبب ضررًا نفسيًا بطرق مشابهة لمن يـستهدفهم. وقُدِّمت هذه الحجج في قضية سكوكي، وهي أحد الأسباب المستخدمة لتبرير قوانين السب العنصري في كثير من الدول الغربية. وتؤكد ماكينون أنه لكون الكلمات تسبب هذا الضرر، فلا ينبغي أن يعاملها القانون وكأنها تعمل علـى نحو مختلف عن الأفعال (MacKinnon, 1995).

قدم المنظِّرون النقديون للعنصر نقدًا للخطاب المسيء على هذا الـنمط في العقدين الأخيرين، وهي حركة جديدة مهمة ظهرت في العلـم القـانوني وكانت مؤثرة على المنظِّرين السياسيين (Matsuda et al., 1993). ويـشك المنظِّرون النقديون للعنصر في ادعاءات الموضوعية والحياد وعمى الألوان من جانب القانون. وهم يؤكدون أنه بدلاً من ذلك تعكس المبـادئ والقواعـد القانونية، وكذلك النظام القانوني، التفاوت العنـصري. وتجـارب الأقليـات العنصرية مهمة لأنه يمكننا الحصول منها على "معرفة تجريبية" تمثل أساسًا لتحليل القانون والمجتمع؛ فهي تسمح لنا برؤية تجربة العنـصرية المعاشـة (Matsuda et al., 1993). ويقول المنظِّرون النقديون للعنصر: إن الهجوم

العام على الجماعة العنصرية يُمارَس باعتباره هجومًا مباشرًا وشخصيًا يقوم به أفراد تلك الجماعة. (ويدعم هذا الادعاءَ المجتمعي بأن الأشخاص يشعرون بأن هوياتهم واعتزازهم بأنفسهم يعتمد، إلى حد ما، على مكانة الجماعات التى ينتمون إليها (Taylor, 1994). ويشعر ضحايا "دعاية الكراهية البغيضة" بأعراض فسيولوجية وضغط نفسى عاطفي، "يتراوح بين الخوف الداخلى والنبض السريع وصعوبة التنفس والكوابيس واضطراب ما بعد الصدمة وارتفاع ضغط الدم والذهان والانتحار" (Matsuda et al., 1993: 24). ويؤكد ماتسودا وآخرون أن ضحايا خطاب الكراهية مقيدون فى حرياتهم الشخصية. فهم يعيشون فى خوف. ولكى يتجنبوا الخطاب المسيء يضطرون للاستقالة من وظائفهم، ويتسربون من الجامعة، ويهجرون بيوتهم. ويجب على الأقليات كذلك مراقبة تدخل حكوماتها التى تتدخل لدعم أصحاب خطاب الكراهية، وهى التجربة التى تزيد من اغترابهم عن المجتمعات التى يعيشون فيها. والضرر الذى يحدثه خطاب الكراهية يقع بشكل لا سبيل إلى مقاومته، إلا أنه يؤثر كذلك على الأغلبية؛ فهؤلاء المرتبطون بالأقليات يُضارون كذلك، وهو ما يجعلهم يشعرون بالدونية.

البرواز (٨-٢) تنظيم الخطاب المسيء: المعايير والقيم المتضاربة

يعتمد جزء كبير من النقاش بشأن تنظيم الخطاب المسيء على تفسيرات مختلفة للحقوق والحرية والاستقلال والمصلحة العامة.

الحقوق

يقول مؤيدو التنظيم: إن أفراد الأقليات الذين يستهدفهم هذا الخطاب لهم حقوق يجب أن لا يضرها الخطاب المسيء، وخاصةً الخطاب الذى يحرّض على الكراهية العنصرية.

وغالبًا ما تستشهد الحجة العامة المضادة للخطاب المسيء بالحق الفردى الأساسى فى حرية التعبير.

الحرية والاستقلال

يقول مؤيدو التنظيم: إن حرية التعبير ليست مطلقة بحال من الأحوال وتخضع باستمرار لبعض القيود (على سبيل المثال، الخطاب الذى يحرض على العنف ليس محميًا فى الديمقراطيات الليبرالية). ولا بد أن تتوافق حرياتنا مع حريات الآخرين، ولا بد من الموازنة بين حرية المتحدث والأثر الذى يحدثه الخطاب مع استقلال الأهداف.

ويقول معارضو التنظيم: إن حرية التعبير أساسية للحرية والاستقلال الإنسانيين. وعلاوة على ذلك، فكون المرء قادرًا على التعبير عن رأيه فى العلن وعلى المشاركة فى الجدل والمناقشة العامين جانبان أساسيان لكونه مواطنًا حرًا.

المصلحة العامة

يقول مؤيدو التنظيم: إن الخطاب المسيء ــ وخاصةً خطاب الكراهية ــ يستبعد الأقليات ويفاقم التوترات العنصرية والدينية. وهو يمنع المداولة المفتوحة والديمقراطية بشأن السياسة. ويقول البعض كذلك: إن حرية التعبير غير المقيدة تلحق ضررًا بالقيم الأخلاقية التى تؤدى إلى تماسك المجتمع.

ويقول معارضو تنظيم الخطاب المسيء: إن تداول مجموعة كاملة من الرؤى والآراء أمر ضرورى للمجتمع الصحيح. فالرقابة تخنق التغير والتقدم الاجتماعيين، بينما قد لا يسهم خطاب الكراهية فى تحقيق هذه=

=الغاية بشكل كبير، والسماح للدولة بحظره سوف يسمح لها فى النهايـــة بإسكات التعبير عن الآراء المواتية للأقليات.

ومن منظور الأقليات، نرى أن الخطاب المسيء "خطـــاب عـــدواني" يخرس ضحايا الصدمة النفسية والبدنية ويرهبهم ويخضعهم. وهؤلاء الـــذين يستخدمون هذا الخطاب "معتدون عنـــصريون" (Matsuda et al., 1993). وإذا اتبعنا حجة ماكينون، فليس هناك سب لتمييز الخطاب العنـــصرى عـــن الأفعال التى قد يحظرها القانون. ومن الناحية العمليـــة، يقبـــل المنظـــرون النقديون للعنصر تمييزًا بين الخطاب العدوانى وعبـــارات الـــرأى الخاصـــة بالدونية المزعومة لجماعة عنصرية بعينها. والعنـــصر الأساســـى المبـــررُ للحظر هو التعبير عن الكراهية، أو الدعوة إلى الاضطهاد. وهذا هو المعيار الذى يتبناه معظم المجتمعات الديمقراطية فـــى قوانينهـــا المـــضاد للقـــذف العنصري.

خاتمـة

بينما لا يزال الالتزام بحرية التعبير يقوم بدور أساسي في دساتير الديمقراطيات الليبرالية ــ ومن المؤكد في كل وثائق حقوق الإنسان الدولية الكبرى ــ يظهر شيئًا فشيئًا معيار أو مبدأ دولي يحرم الخطاب المعبر عن الكراهية العنصرية أو السب أو الاضطهاد أو المحرِّض عليها من الحماية في معظم الحالات. والولايات المتحدة فريدة في بقائها خارج هذا الإجماع. فمعظم البلدان توازن حرية التعبير مع الاهتمامات الخاصة بتشجيع المساواة والحكم الديمقراطي والتعددية الثقافية، وهو ما يعكس بالتالي الواقع السياسي الجديد الخاص بالتعددية العرقية والثقافية والدينية في الدول الديمقراطية الليبرالية. وعندما نشر ميل دفاعه الشهير عن حرية التعبير في عام ١٨٥٩، لم يكن يتحدث عن دولة مكونة من أقليات ثقافية كبيرة ومعبأة قادرة على المطالبة العامة بالمساواة.

وكما أشرنا خلال مناقشتنا، يشترط هذا المعيار الجديد التوازن فحسب. فالقوانين المضادة للقذف العنصري لا تسمح بحظر الخطاب المسيء في معظم الحالات، إذا كان يُعتقَد أنه يشير إلى أمور الهم العام أو السياسي؛ فهي لم تمنع جدل الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية. ويرى البعض الذين يؤيدون تنظيم الخطاب المسيء أنه يغري على محاولة العثور على الصياغة التشريعية المثالية التي تمنع الكراهية دون التعدي على التعبير الشخصي أو النقاش العام الحيوي. ومع ذلك يذكرنا منتقدو إطلاقية حرية التعبير بأن المبادئ والقيم السياسية لا تعملان في عالم مثالي. فهما على نحو معقد جزء

من السياق السياسى للعالم الواقعى الخاص بالتعددية والاختلاف والتنافس على السلطة. وكما رأينا فى قضية سلمان رشدى والرسوم الكاريكاتورية، كان الجدل بشأن الخطاب المسيء مجرد جزء من انقسام أعمق بشأن دور الأقليات المسلمة ووضعها فى المجتمعات الغربية. ولا يمكن للحكومات والمحاكم استباق هذا النقاش، أو أى نقاش غيره بشأن التعددية الثقافية، بتنظيم الخطاب أو برفض تنظيمه.

الفصل التاسع

هل ينبغي تقييد الحريات المدنية استجابة لخطر الإرهاب؟

منذ الهجمات الإرهابية في الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، في الولايات المتحدة، تمت الموافقة على مجموعة كبيرة من الإجراءات المقصود بها السيطرة على الإرهاب ومنعه لتصبح قوانين في الدول الديمقراطية. وكان قانون الوطنية، الذي تمت الموافقة عليه بعد وقت قصير من الهجمات، من بين القوانين الأكثر إثارة للجدل، لكن تشريعات مماثلة جرى إقرارها في المملكة المتحدة وبلدان أخرى أوربية وتابعة للكومنولث. وتوسع القوانين المضادة للإرهاب، بدرجات متفاوتة، سلطات الحكومات لمراقبة المواطنين؛ فهي تجعل الحماية القانونية المعتادة الممنوحة للمتهمين بأعمال إجرامية غير متاحة للأفراد المتهمين بالتورط في الإرهاب، وهي تزيد من تقييد حقوق الرعايا الأجانب. وكذلك خلقت بعد التشريعات جرائم جنائية جديدة تتعلق بالتعبير عن تأييد الإرهاب والانتماء إلى جماعة يمكن أن تكون مرتبطة بطريقة ما بالإرهاب أو تقديم أموال لهذه الجماعة.

عقب الحادي عشر من سبتمبر مباشرة، كان هناك تأييد شعبي قوي — بشكل خاص في الولايات المتحدة، وإن شمل بلدانا أخرى — للحكومات كي تفعل "ما يمكنها القيام به" للحد من خطر الإرهاب. ونتيجة لذلك تمت الموافقة على القوانين على عجل مع قدر قليل من النقاش. لكن في السنوات التي مرت منذ ذلك الحين، كانت هناك مخاوف متزايدة بشأن الطرق التي يتم بها التعدي على الحريات المدنية بتوسيع سلطات الدولة وتقييد الحرية الشخصية،

التي هي حجر الزاوية في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. وسوف نبحث في هذا الفصل ما إذا كانت الحريات المدنية المتآكلة يبررها خطر الإرهاب أم لا. ونبدأ باستعراض بعض الإجراءات المضادة للإرهاب التي أدخلتها الحكومات القومية، ثم نبحث الطرق المختلفة التي حلل بها الفلاسفة وقيَّموا العلاقة بين الأمن العام وخطر العنف الإرهابي والحقوق والحريات. ويثير هذا بشكل ما مشكلة سياسية طال أمدها. فالموازنة بين الحقوق الفردية والأمن للجميع تحد أساسي للمجتمعات الديمقراطية الحديثة؛ حيث يدعم على سبيل المثال الطريقة التي يعامل بها المجرمون والمتهمون بارتكاب جرائم، والطريقة التي ترد بها الدولة على المظاهرات الاحتجاجية، وما إذا كان ينبغي السماح للمواطنين بامتلاك أسلحة نارية أم لا. لكن الأمر أصبح أكثر إلحاحًا منذ هجمات الحادي عشر من سبتمبر.

كان هناك بالفعل قانون يتعلق بالإرهاب قبل عام ٢٠٠١، في عدد من البلدان التي كانت لها تجربة مباشرة خاصة بالعنف الإرهابي، بما في ذلك الولايات المتحدة وإسرائيل والمملكة المتحدة وألمانيا وفرنسا وإيطاليا. ومع ذلك تميز حجم هجمات عام ٢٠٠١، بكونه غير مسبوق، وكان التشريع المضاد للإرهاب الذي أعقبه مبرَّرًا من ناحية ضرورة حماية الحرية والديمقراطية، وأساليب الحياة القومية. ولم يكن هناك ضغط قوي على الكونجرس الأمريكي من حكومة بوش للموافقة على إجراءات الطوارئ للتعامل مع الخطر. وتم التوقيع على قانون الوطنية في أكتوبر من عام ٢٠٠١. وتنقسم بنوده إلى ثلاث فئات:

١- تلك التي توسع مراقبة المواطنين.

٢- تلك التي تنتقص من حقوق غير الحاملين للجنسية الأمريكية.

٣- تلك التي تتعامل مع دعم الجماعات الإرهابية.

من بين أكثر بنوده إثارة للجدل تلك التـــي عـــدلت قـــانون المراقبـــة الاستخباراتية الخارجية الذي يوسع سلطات الدولة لتـــشمل القيـــام بمراقبـــة المواطنين دون إشراف قضائي. ومنح القانون مكتب التحقيقات الفـــدرالي ــ دون أمر محكمة، وفقط بتخويل "خطاب الأمن القومي" الصادر من مكتـــب التحقيقات الفدرالي نفسه ــ سلطة تفتيش الاتـــصالات التليفونيـــة والبريـــد الإلكتروني والسجلات الطبية والمالية وغيرها الخاصة بأي شخص يُشك في تورطه في الإرهاب. كما مُنِح مسئولو الدولة سلطة تفتيش المنازل والأعمال التجارية بدون إذن أصحابها قبل الحصول على أوامر التفتيش التـــي تبلـــغ الأشخاص بتفتيشهم. ومُنِح مكتب التحقيقات الفدرالي سلطة المطالبة بتـــوفير طرف ثالث للدفاتر أو الأوراق أو السجلات التي يستخدمها أو ينتجها الأفراد الخاضعون للتحقيق بتهمة التورط في الإرهاب، وهو البند الـــذي يتعـــارض بقوة مع الحريات العامة. كما سُمِح بالتنصت المتنقل، الذي ســـمح لمكتـــب التحقيقات الفدرالي بإجراء تفتيش واسع المـــدى وبـــلا نهايـــة للاتـــصالات الإلكترونية. وقد أعلنت محكمة الولايات المتحدة الإقليمية عـــدم دســـتورية كل من التفتيش دون استئذان أصحاب المكان والتنـــصت الجـــوال، وذلـــك في قضية (Brandon Mayfield v. USA).

ضيَّق قانون الوطنية كذلك القوانين الخاصة بالهجرة وحقـــوق غيـــر المواطنين. فالرعايا الأجانب الذين يقضي النائب العام بأنهم مشاركون في أي نشاط يمثل خطورة على أمن الولايات المتحدة يمكن اعتقالهم لمدة سبعة أيام قبل إلقاء القبض عليهم أو بدء إجراءات الترحيل. وإذا لم يمكـــن تـــرحيلهم، يمكن اعتقالهم لأجل غير مسمى. وفي الفئة الثالثة من القيود على الحريـــات المدنية، يخلق القانون جرم "الإرهاب الداخلي" الذي يهدد، طبقًا لمـــا ذكـــره اتحاد الحريات المدنية الأمريكي، بتعريف المحتجين على أنهم إرهـــابيون إن

هم شاركوا في أنشطة يحتمل أن تكون خطرًا على الحياة. وقد وسع مجال المنظمات التي يمكن تسميتها بالإرهابية ونص على اعتقال أي شخص، مواطنًا كان أو أحد الرعايا الأجانب، يسهم بالمال أو حتى النشاط السلمي لأية جماعة تسمى إرهابية. وأُعلن أن تقديم مشورة ومساعدة الخبراء لتلك المنظمات غير قانوني. ووجدت محكمة الاستئناف الأمريكية (في: Humanitarian Law Project et al. v. Gonzales, 2005) أن هذا البند يتعارض مع حماية التعديل الأول لحرية التعبير.

كانت هناك معارضة قوية من جماعات الحريات المدنية لكل تلك الإجراءات، وبصورة أعم لتوسيع سلطات السلطة التنفيذية دون إشراف قضائي. وتم التخلي عن بعض المقترحات بعد الاحتجاج العام: بما في ذلك برنامج الوعي المعلوماتي الشامل، ونظام المعلومات الإرهابية والحماية اللذان كانا سيسمحان بالجمع والتحليل المنظمين للمعلومات عن الأفراد، وهو ما كان سيشجع الأشخاص على الإبلاغ عن تعاملات جيرانهم التي تبدو مشبوهة. وفي توسيع آخر مثير للجدل للسلطة التنفيذية، سمح الأمر العسكري الرئاسي الذي صدر بعد فترة وجيزة من الهجمات باعتقال المشتبه في كونهم إرهابيين ومقاتلين أعداء دون محاكمة، معلقًا بذلك حق المواطنين في ألا يُعتقلوا دون أمر من المحكمة المعترف به منذ زمن بعيد في الديمقراطيات الليبرالية ويحميه دستور الولايات المتحدة). وجرى احتجاز الرعايا الأجانب في القاعدة البحرية الأمريكية في خليج جوانتانامو بكوبا. وأيدت المحكمة العليا في وقت لاحق الحق الدستوري للمواطنين الأمريكيين في عدم اعتقالهم دون وجود أمر من المحكمة، حتى وإن اعتقلوا باعتبارهم مقاتلين غير شرعيين (Hamdi v. Rumsfeld, 2004). وفي عام ٢٠٠٨، في (Boumediene v. Bush)، وسعت المحكمة هذا الحق ليشمل غير المواطنين.

كان الكثير من بنود القانون الوطني المثيرة للجدل سينتهي العمل به في عام ٢٠٠٥، لكن في ذلك الوقت أيدت الحكومة ومؤيدوها في الكونجرس جعل هذه البنود دائمة، على أساس أن الولايات المتحدة تخوض حربًا مستمرة على الإرهاب. وعلى الرغم من المعارضة الضخمة من جماعات الحريات المدنية، تم تجديد العمل بالقانون في ذلك العام ومرة أخرى في عام ٢٠٠٦، حيث ظلت تلك البنود التي لم تلغها المحاكم كما هي. وأُضيفت إجراءات أخرى شملت النص على عقوبة الإعدام للإرهابيين، وإجراءات جديدة لمكافحة تمويل الإرهاب، وسلطات جديدة للاستخبارات. وكانت هناك محاولات لضمان الإشراف؛ فقد أوجد قانون إصلاح الاستخبارات لعام ٢٠٠٤، مجلس الإشراف على الحريات المدنية في المكتب التنفيذي للرئيس. لكن المجلس لا يتمتع بأي استقلال، وله قدرة محدودة فحسب على جمع المعلومات عن أمور هو مسئول عنها.

كان التشريع المضاد للإرهاب موجودًا في المملكة المتحدة قبل عام ٢٠٠١، نتيجة لتجربة إرهاب الجيش الجمهوري الأيرلندي. وقد تمت الموافقة على قانون منع الإرهاب، الذي أعطى سلطات طوارئ للشرطة، في عام ١٩٧٤، بعد أن أدى تفجير الحانات في برمنجهام إلى مقتل ٢١ شخصًا. وجرى تجديده مرات عديدة، وفي عام ٢٠٠٠ اعترف قانون الإرهاب بأنه لا بد أن تكون الإجراءات المضادة للإرهاب دائمة. وبعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر تم التوقيع على قانون مكافحة الإرهاب والجريمة والأمن في ديسمبر من عام ٢٠٠١، بعد شهر واحد فقط من تقديمه للبرلمان. ويتعلق الجانب الأكثر إثارة للجدل في التشريع البريطاني باعتقال غير المواطنين؛ إذ نص القانون على أن أي مواطنين غير بريطانيين يشتبه في تورطهم في الإرهاب يمكن اعتقالهم إلى أجل غير مسمى وترحيلهم. وأنكر هذا التعليق

للحق في وجود أمر من المحكمة المادة ٥ من اتفاقية حقوق الإنسان الأوربية التي تنص على أنه لا يمكن حرمان أي شخص من حريته ما لم يُقدَّم للمحاكمة. واستعانت الحكومة البريطانية بالمادة ١٥ من الاتفاقية التي تعفي الدول من التزاماتها بموجب الاتفاقية "في زمن الحرب أو غيره من الطوارئ العامة التي تهدد حياة الدولة". وكانت الدولة الوحيدة الموقعة على الاتفاقية التي تعتمد على هذا البند لتبرير التشريع المضاد للإرهاب. وفي عام ٢٠٠٤، بحث القضاة في مجلس اللوردات قضية (A (FC) and Others (FC) v. Secretary of State for the Home Department) وهي قضية اعتُقِل فيها شخص مشتبه في أنه إرهابي دون محاكمة لمدة عامين، واعتبروا أن بنود الاعتقال تنتهك اتفاقية حقوق الإنسان الأوربية. إذ لم تكن هناك حالة طوارئ ملحوظة قائمة في بريطانيا. وعلاوة على ذلك، فإن القانون تمييزي، حيث يطبَّق على الأجانب فحسب، وليس على المواطنين البريطانيين المشتبه في تورطهم في الإرهاب. وقد استُعيض عن هذا القسم من القانون في عام ٢٠٠٥، بقانون منع الإرهاب، الذي استعاض عن الاعتقال في السجن بأوامر تقييد الحرية الفردية التي سمحت بوضع شروط موسعة على تحركات المشتبه في كونهم إرهابيين، وهي تصل إلى حد الإقامة الجبرية. ويمكن تطبيق هذا على المواطنين البريطانيين وغير المواطنين على السواء. لكن في عام ٢٠٠٧، وفي قضيتي (Secretary of State for the Home Department v. JJ and others)، وجدت المحكمة العليا أن تلك الأوامر هي الأخرى تصل إلى حد الحرمان من الحرية في مخالفة للمادة ٥ من اتفاقية حقوق الإنسان الأوربية.

على النحو نفسه، مثل القانون الوطني في الولايات المتحدة، ينص التشريع البريطاني على المراقبة المتزايدة؛ حيث أجيز للاستخبارات

أو الشرطة المطالبة أن تطلب من الوكالات الحكومية أية معلومات ضرورية لملاحقة المشتبه في كونهم إرهابيين أو التحقيق معهم. كما يمكن للشرطة مطالبة الأفراد بإجراء فحص جسماني لضمان هويتهم، كالبصمات على سبيل المثال. وكان على شركات التليفون ومزودي خدمة الإنترنت الاحتفاظ بالبيانات الخاصة بالاتصالات. وفرض قانون الإرهاب (٢٠٠٦) المزيد من القيود على الحريات المدنية، وهو ما أعقب تفجيرات لندن في ٧ يوليو من عام ٢٠٠٥. وجعل هذا القانون تمجيد الإرهاب أو تشجيعه جريمة، كما أطال الفترة التي يمكن أن يقضيها المشتبه فيه بلا محاكمة إلى ٢٨ يومًا. وقد صوّت مجلس اللوردات ضد محاولة مد هذه الفترة إلى ٤٢ يومًا في مشروع قانون مكافحة الإرهاب لعام ٢٠٠٨. وعلى الرغم من ذلك فإن لدى المملكة المتحدة أطول فترة اعتقال قبل توجيه الاتهام في كل الديمقراطيات الليبرالية. (انظر البرواز ٩-١).

وافقت بلدان أوربية أخرى على تشريع مضاد للإرهاب في أعقاب هجمات ٢٠٠١. وقد أوجد مجلس الاتفاقية الأوربية لمنع الإرهاب ثلاث جرائم جديدة:

١- التحريض العلني على ارتكاب جريمة إرهابية.

٢- إغواء الآخرين لارتكاب جريمة إرهابية.

٣- توفير التدريب على الإرهاب.

ومع ذلك فقد أُخضعت تلك البنود جميعها بوضوح للحق في حرية التعبير التي تحميها اتفاقية حقوق الإنسان الأوربية. وقد أبرزت جماعات حقوق الإنسان فرنسا وألمانيا اللتين وافقتا على حزمة إجراءات مضادة للإرهاب في أواخر ٢٠٠١، ومعهما المملكة المتحدة، لقيودها التي فرضتها

على الحريات المدنية. وسمحت التغييرات التشريعية بمراقبة السجلات الشخصية كالحسابات البنكية، وطالبت مزوّدي خدمة الإنترنت وشركات التليفون بالاحتفاظ بالسجلات. ومُنِح مسئولو تنفيذ القانون سلطة أكبر لإجراء التفتيش. ولم تدخل أي من فرنسا وألمانيا تغييرات كبيرة على الهجرة أو حقوق غير المواطنين. وانتهت صلاحية إجراءات الطوارئ المضادة للإرهاب الفرنسية بشكل آلي في عام ٢٠٠٣، إلا أنه في عام ٢٠٠٥، تمت الموافقة على تشريع زاد بشكل كبير سلطة الدولة الخاصة بإجراء المراقبة الإلكترونية، بما في ذلك كاميرات الدوائر المغلقة، وتسجيل ومراقبة نشاط الإنترنت، واحتجاز البيانات التي يجب تزويد الدولة بها. وزيدت فترة اعتقال المشتبه في كونهم إرهابيين دون توجيه اتهام إلى ستة أيام، وأوجدت جريمة "مشاركة المجرم"، وهو ما زعم المنتقدون أنه سوف يجرِّم الذين يرتادون المقاهي نفسها باعتبارهم مشتبهًا في كونهم إرهابيين.

برواز (٩-١ قانون) الإرهاب البريطاني واعتقال رضوان صابر

اتضح أثر الإجراءات البريطانية المضادة للإرهاب على الحريات المدنية ــ والحرية الأكاديمية ــ في إلقاء القبض أخيرًا على طالب وإداري في جامعة نوتنجهام. ففي عام ٢٠٠٨، كان رضوان صابر، طالب ماجستير في العلاقات الدولية يبحث التكتيكات الإرهابية، وقام بتنزيل دليل تدريب القاعدة من على موقع إلكتروني متاح بشكل علني لوزارة العدل الأمريكية. وأرسله بعد ذلك إلى زميل جزائري الجنسية كان يعمل إداريًا في الجامعة كي يطبعه. أُلقي القبض على صابر بموجب قانون الإرهاب. وأُودِع السجن لمدة ستة أيام دون اتهام، أثناء التحقيق معه. ووصف تجربته بأنها "عذاب نفسي". وأُعيد اعتقال زميله بتهم تتعلق بالهجرة وكان مِن المقرر ترحيله. وتثير هذه القضية العديد من قضايا الحريات التي نُعنى بها:

- قامت الجامعة بإبلاغ الشرطة بتنزيل صابر للدليل. وكان قبل ذلك ببضعة شهور مشاركًا في احتجاج للطلبة الفلسطينيين ومؤيدي فلسطين ضد السياسة الإسرائيلية في الضفة الغربية. وأبلغت الجامعة عنه حينذاك أيضًا، وأُلقي القبض عليه. ونتيجة لذلك كانت هناك احتجاجات أخرى قام بها الطلاب مدعين أن الجامعة تنتهك حقوق حرية التعبير. ويثير اعتقال صابر اللاحق بسبب تنزيل دليل القاعدة المخاوف من أن الإجراءات المضادة للإرهاب يمكن استغلالها لتضييق الخناق على حرية التعبير والاحتجاج القانوني.
- وهي تثير كذلك مسائل تتعلق بدور الجامعة وغيرها من المؤسسات في المعلومات عن العاملين بها. ودافعت الجامعة عن نفسها بأن الواجب عليها الإبلاغ عن "المادة التي لها هذا الطابع" للشرطة. وأنكر وزير التعليم العالي رغبة الحكومة في أن يتجسس العاملون أو الطلاب على زملائهم.
- كان صابر طالبًا بريطانيًا من أصل باكستاني ومسلمًا. وزُعِم أن ضباط الشرطة المحققين علقوا بأنه ما كان ليلقَى القبض عليه لو كان "طالب دكتوراه سويديًا شابًا". ويتهم المنتقدون بأن استخدام السمات العنصرية في التحقيقات الإرهابية يبلغ حد التمييز العنصري.

أبرز المنتقدون كذلك القوانين المكافحة للإرهاب في أستراليا وكندا لأثرها على الحريات المدنية. ففي كندا تم إقرار قانون مكافحة الإرهاب على عجل في ديسمبر من عام ٢٠٠١، وهو يشمل بنودًا عديدة قال المنتقدون إنها تتعارض مع ميثاق الحقوق والحريات الكندي. وبالإضافة إلى زيادة سلطات

المراقبة الخاصة بالشرطة، يسمح القانون بإلقاء القبض على المشتبه في أنهم إرهابيون وحبسهم دون اتهام مدة تصل إلى ٧٢ ساعة، ويجيز للقضاة إجبار الشهود على الشهادة سرًا. ويُعرِّف "البند المفسِّر" العمل الإرهابي بأنه أية جريمة تُرتَكب بدوافع أيديولوجية أو دينية أو سياسية. وألغت محكمة أونتاريو العليا هذا البند في عام ٢٠٠٦، على أساس أنه ينتهك ميثاق الحقوق والحريات. وعلى عكس قانون الوطنية الأمريكية، نص التشريع الكندي على المراجعة القضائية لأوامر المراقبة وعلى انتهاء صلاحية بعض البنود الأخرى المثيرة للجدل بعد خمس سنوات. وعلى الرغم من ذلك شكا المنتقدون من أنه يتسم بالمبالغة ويعرِّف – على نحو غير قانوني ــ العمال المضربين بشكل غير قانوني أو معارضي العولمة السلميين بأنهم إرهابيون. وهكذا فإنه يهدد ما أسماه بعض المنتقدين سياسة الحياة الترابطية في كندا (Schneiderman and Cossman, 2001).

وافقت أستراليا على قانون مكافحة الإرهاب في عام ٢٠٠٥، ردًا على التفجيرات التي قتلت عددًا من الأستراليين في عامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٥، في إندونيسيا. ويسمح القانون باعتقال الأفراد الذين يُعتبرون قادرين على توفير المعلومات عن الجريمة الإرهابية، سواء أكانوا هم أنفسهم مشتبهًا في كونهم متورطين أم لا. وتسمح أوامر المراقبة بدون مراجعة قضائية بفرض قيود على الأفراد المشتبه في تورطهم ــ على حرية حركتهم وارتباطهم بالآخرين (بمن في ذلك المحامون) وتحركاتهم – بما في ذلك لبس أجهزة التتبع. وبموجب القانون يعد امتداح العمل الإرهابي، أو حث الآخرين على محاولة تغيير القانون بوسائل غير قانونية، أو توفير الأموال لأي جانب من جوانب إحدى المنظمات الإرهابية دون التحري عن أهدافها، جريمة. ومُنحت الشرطة سلطة طلب المعلومات من أي مصدر بشأن أي شخص مذكور،

ولم تطبق الميزة المهنية. وشكا المنتقدون من أن التشريع الأسترالي ليس به البنود نفسها الخاصة بالمراجعة البرلمانية والقضائية كنظيره البريطاني. وكان ذلك خطيرًا إلى حد كبير، لأن أستراليا ليس لديها إعلان حقوق دستوري أو أي ميثاق تشريعي للحقوق.

الحرية والأمن: صوغ النقاش

اهتممنا في الفصل الثامن بالعلاقة بين حرية التعبير والأفراد، من ناحية، والأفكار المختلفة بشأن ما يشكل مصلحة المجتمع، من ناحية أخرى. وكما رأينا، تقدَّم الحجج القوية المؤيدة لتنظيم حرية التعبير الفردية على أساس أن الخطاب المهين غير المقيَّد يهدد الطابع الديمقراطي والمساواتي الأساسي للمجتمع. وفي حالة التشريع المضاد للإرهاب، يُستعان ببقاء المجتمع نفسه لإضفاء المشروعية على الحجج المؤيدة للحد من الحريات والحقوق الفردية. فما هي الحرية المعرضة للخطر؟ كما رأينا في استعراضنا للتشريع القومي، فهي تشمل تلك الحريات التي تؤكد كيف تعامل سلطات الدولة الأفراد؛ أي الحق في الخصوصية، وفي أن يعاملوا بالأسلوب الصحيح، والحق في ألا يُعتقلوا بلا محاكمة. ويميز ديفيد لوبان بين السلطات، أو الحريات الأساسية الحق في عمل شيء ما، كالانضمام لجماعة ما أو زيارة موقع الكتروني ما ـ والحمايات، التي هي التحرر من سوء معاملة الدولة (Luban, 2005). إلا أننا في هذا الفصل سوف نتبع تقليد تجميع هذه الحريات معًا باعتبارها حريات مدنية. ويغطي هذا المفهوم كلاً من الحريات والحقوق، بمعنى أن للأفراد حقوقًا في أن يتحرروا من أشكال مختلفة لتدخل الدولة أو سوء معاملتها. ويتبنى چون رولز مقاربة مشابهة حين يقول، في بداية كتاب (A Theory of Justice)، (نظرية العدالة)، إنه لا بد للمواطنين من الحصول على حق متكافئ في الحريات الأساسية (Rawls, 1971).

نبدأ بالاعتراف بالافتراضات الشائعة. فكل هذه الافتراضات التي تدخل في النقاش الدائر حول الإرهاب والأمن في المجتمعات الديمقراطية تعترف بأهمية الحريات المدنية. وحتى هؤلاء الذين يدافعون عن القيود يزعمون أن غرضهم النهائي هو الحفاظ على الحرية والديمقراطية بالمعنى الأوسع. وبالمثل يشترك الفلاسفة السياسيون في الديمقراطيات الليبرالية في الإدانة الشعبية المشتركة للهجمات الديمقراطية، ويتفقون على أنه لا بد للدول من اتخاذ بعض الإجراءات لحماية مواطنيها. والقضية قيد النقاش هي ما إذا كان ينبغي أن تشمل هذه الإجراءات تقييد الحريات المدنية على أساس الحفاظ على الأمن القومي أم لا. وفي النقاش العام، عادةً ما تُصاغ هذه القضية من ناحية ضرورة "إحداث توازن" بين الحرية الفردية والأمن. إلا أنه كما سترى، انتقد فلاسفة سياسيون عديدون قابلية فكرة الموازنة للتطبيق. ولا يركز المنتقدون على القيود نفسها فحسب، بل على الطريقة التي جرى بها تحويلها إلى قانون. فقد اتهِم الكثير من قوانين مكافحة الإرهاب بكونه يُصاغ ويُدفَع به على عجل، كي لا يخضع للتمحيص الواجب بواسطة واضعي القوانين والجمهور (Haubrich, 2003).

نبدأ ببحث الحجج التي تؤيد الإجراءات الأمنية على الرغم مما تنطوي عليه من تقييد للحريات المدنية. والحجة الأكثر شيوعًا في هذا المقام حجة عواقبية؛ وهي أن عواقب الإرهاب من شدة الضرر بحيث تتضاءل القيود على الحريات إذا ما قورنت بها. لكن العلماء يقولون كذلك إن هذه القيود ضرورية للحفاظ على النظام السياسي نفسه الذي تقوم عليه الحرية. ونتجه بعد ذلك إلى الرؤى السياسية، التي يؤكد بعضها كذلك على العواقب، حيث يركز على الأخطار التي تنتج عن السماح للدولة باكتساب سلطات أكثر اتساعًا. إلا أنه كما سنرى، يقول المنتقدون كذلك: إن الحقوق والحريات

الإنسانية الأساسية هي أساس كل نظم الترتيب، وأنه، لهذا السبب، يمكن أن لا تكون هناك مشروعية في النظام السياسي الذي ينكرها. ويقول البعض بقدر أكبر من التحديد إن الإجراءات الأمنية غير عادلة لأنها تؤثر بشكل مختلف على الجماعات المختلفة. ويطالبنا جانبا هذا النقاش بالتفكير في غرض الدولة، والعلاقة بين العدالة والنظام، وكلاهما مسألة دائمة وأساسية من مسائل النظرية السياسية.

قوة الدولة وحماية المواطنين

قبل الهجمات الإرهابية في الحادي عشر من سبتمبر من عام ٢٠٠١، لم تكن العلاقة بين الحرية والأمن همًّا أساسيًا في النظرية السياسية الغربية الحديثة. فقد كان الفلاسفة الليبراليون ومنتقدوهم يركزون في الغالب على حقوق الأفراد النسبية والروابط المدنية والدولة، لكنهم افترضوا أن العلاقات فيما بينها تعمل في سياق مجتمع مستقر وآمن. ويقصر رولز مبادئه في كتابه "نظرية العدالة"، على سبيل المثال، على المجتمعات المنظَّمة تنظيمًا جيدًا، وفي كتابه الصادر في وقت لاحق (The Law of Peoples)، (قانون الشعوب)، قصر مجاله على الحكومات السلمية والمشروعة وغير التوسعية (Rawls, 1971, 1999). وأحد آثار الهجمات وعاقبتها السياسية هو إعادة الأسئلة الخاصة بالأمن إلى النظرية السياسية المعيارية. ورد معظم الفلاسفة السياسيين على هذا بتأكيد الأهمية الأساسية للحريات المدنية. لكن البعض دافع عن القيود على الحريات على أساس الدور الحمائي للدولة. ومن هذا المنظور، تفترض كل الحجج السياسية المعيارية ضرورة وجود دولة آمنة، ذلك أنه في سياق النظام المدني وحده يمكننا وضع مبادئ العدالة.

نتيجة لظهور الدولة الحديثة، الذى يحدده المؤرخون بنحو القرن السابع عشر، كان نفوذ الحكومة وسلطتها مبررين على أساس أنها ضرورية للحفاظ على النظام والاستقرار. ومن مصلحة الأفراد الموافقة على تركيز السلطة في أيدي الدولة كي تحمي أمنهم، ذلك أنهم لن يستطيعوا حماية أنفسهم بأنفسهم على نحو فاعل. واقترحت نظريات العقد الاجتماعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر أن الأفراد يجتمعون في "حالة الطبيعة" ليشكلوا الحكومة، في عقد اجتماعي يُبرَم لضمان حمايتهم. ومنظِّر هذا الموقف البارز هو توماس هوبز الذي كتب أثناء الحرب الأهلية الإنجليزية، ذلك الصراع الدامي بين البرلمان والملكيين. وفي كتابه "اللوایاثان"، المنشور في عام ١٦٥١، يصف هوبز الحياة الإنسانية بلا حكومة بأنها يهيمن عليها انعدام أمن الجميع وخوفهم الدائم من الجميع. وفي ظل هذه الظروف كانت الحياة، كما وصفها هوبز على نحو مشهور، "وحيدة وفقيرة وكريهة ووحشية وقصيرة" (Hobbes, 1962 [1651]). وكان إنشاء السلطة المفردة المطلقة سيحمي الأفراد من بعضهم، ويسمح لهم بالعيش متحررين من الخوف وبالتعاون والعمل معًا وإبرام العقود وخلق الحضارة والنظام. لكن الدولة ستكون قادرة على توفير هذه الحماية فقط إذا أمكنها فرض الطاعة المطلقة. وقال هوبز: إنه لا بد للأفراد من طاعة الأوامر كافةً، باستثناء تلك التي تتعارض مع الحفاظ على النفس. وكان حماية النفس والحفاظ عليها على المستوى الفردي هما السببين اللذين من أجلهما شُكِّلت الدولة في البداية؛ فإذا هددتهما، لا يكون الأفراد مجبرين على الطاعة.

ليست فكرة أن الحريات المدنية وقواعد العدالة تطبَّقان فقط في سياق المجتمع الآمن مقصورة على الدفاع الهوبزي عن سلطة الدولة. فقد قال

الفيلسوف ديڤيد هيوم، الذي عاش في القرن الثامن عشر: إن العدالة مسألة خاصة بالميزة المتبادلة؛ فعند تعطيل القانون والنظام، أو عندما تكون الحياة معرضة للخطر، تتوقف مبادئها عن التطبيق (Hume, 1983 [1751]). وأثناء النقاش بشأن دستور الولايات المتحدة الجديدة في أواخر القرن الثامن عشر، كتب الكسندر هاملتون: "الأمان من الخطر الخارجي هو أقوى موجِّه للسلوك القومي. وسوف يتخلى حتى الحب الشديد للحرية، بعد فترة، عن مكانه لإملاءاته." (Madison, et al., 1987). وقد عبَّر عن هذه الفكرة كبير قضاة المحكمة العليا الراحل رنكويست في عام ٢٠٠٠، حين قال: إنه في زمن الحرب يتحدث القانون "بصوت مكتوم" (Rehnquist, 1998: 225) وكما أشرنا، تتضمن بعض الاتفاقيات الدولية، كاتفاقية حقوق الإنسان الأوربية، بنودا لا تطبَّق في أوقات الطوارئ القومية، حينما يكون تماسك الدولة وأمنها نفسهما معرضين للخطر.

من هذا المنظور، كما يلاحظ بنچامين باربر، نقضت هجمات الحادي عشر من سبتمبر العقد الاجتماعي، في الولايات المتحدة على الأقل، مما أعاد الأمريكيين إلى حالة الطبيعة التي تتميز بالخوف، وحيث تعني الحرية مخاطرة غير مقبولة (Barber, 2003). وتمثل قوانين مكافحة الإرهاب استجابة الدولة؛ أي أنها تأكيد للسلطة من أجل حماية الحريات الفردية والمصلحة العامة. وقد نشير إلى أن سلطات الدولة الموسعة هذه يمكن تبريرها إلى حد كبير كذلك على أساس أن المقصود بها هو حماية الخطاب الأخلاقي الجماعي والشبكات الاجتماعية، وكذلك الحقوق الفردية. وكما تقول چين إلشتين، فإن الأمن المدني ضروري كي تزدهر المصالح الأخرى كلها (Elshtain, 2003). وإذا كان لا بد من التضحية بحريات مدنية محددة بعينها لضمان الأمر، فإن التبادلية جديرة بالاهتمام، حيث لا يمكن ضمان الحريات

أو الحقوق بدونها. ويؤكد ريتشارد پوزنر أن الحقوق ليست مطلقة، وإنما تعتمد بالأحرى على الأمن (Posner, 2003). بل إن پوزنر يدافع عما يشير إليه على أنه عصيان مدني، قائلاً: إنه ينبغي على المسئولين الرسميين رفض اتباع قواعد حقوق الإنسان المقصود بها تقييد الدولة، إذا رأوا أن هذا ضروري. والصعوبة في تحديد النقطة التي ينحرف عندها توسيع حق ما عن الأمان العام على نحو يزيد على ما يضيفه إلى الحرية الفردية، وعندما ينحرف تقييد حق ما عن الحرية على نحو يزيد على ما يضيف إلى الأمان. وعلى الرغم من ذلك فإن مهمة المحاكم هي تحديد تلك النقطة (Posner, 2006).

يتم تحاشي معضلة الموازنة بين الحقوق والأمن إذا قبلنا الحجة العواقبية التي يشيع سماعها أكثر ما يكون في النقاش العام؛ وهي أن الضرر الذي يسببه الإرهاب فظيع، إذ تفوق حماية الأشخاص من هجوم في المستقبل في أهميتها أي إزعاج تحدثه القيود على الحريات المدنية. وهؤلاء الذين يتبنون هذا الموقف قد يستعينون بفوائد عمل الدولة كما وصف الفيلسوف النفعي الذي عاش في أواخر القرن الثامن عشر چيريمي بنتام. فقد قال بنتام: إن أهم أهداف التشريع هو الأمن، وبذلك يمكن أن يتمتع الأفراد بثمار عملهم (Bentham, 1931 [1802]). وبموجب هذا الموقف، انتقد أشكال الحماية المختلفة للقانون العام الإنجليزي التي نشأت لحماية الفرد ضد ممارسة سلطة الدولة. ولا يمكن إضفاء الشرعية على هذه الإجراءات إذا أعاقت حماية الدولة للأمن الفردي. وكان اهتمام بنتام بالقانون الجنائي؛ إذ قال على سبيل المثال: إن الدولة سيبرَّر لها إلقاء القبض على مجرم لمنعه من ارتكاب جريمة في المستقبل (Bentham, 1931 [1802]).

كما يوضح المنتقدون، قد تكون القيود على الحريات التي فرضها تشريع مكافحة الإرهاب مهمة إلى حد كبير بالنسبة لأقليات المواطنين الذين يجب عليهم تحملها. ويرى كثيرون من الأغلبية أن للإجراءات أثرًا عمليًا قليلاً جدًا. ونحن نناقش هذه الاهتمامات بالعبء غير المتساوي التي تفرضها إجراءات مكافحة الإرهاب في موضع لاحق من هذا الفصل.

أخطار قوة الدولة

كتب هوبز أثناء فترة الاضطرابات الأهلية في إنجلترا، التي كان فيها أكبر مصدر للخطر على الأفراد هو أبناء بلدهم. وينعكس هذا في اعتماده على سلطة حفظ السلام الخاصة بالدولة الاستبدادية. لكن ما إن استعيد السلام حتى أصبحت الدولة بعد ذلك راسخة وزادت من سلطتها ونفوذها على الحياة الفردية، وبات يُنظَر إليها على أنها تهديد أكبر للأفراد. واعتمد المنظرون الليبراليون اعتبارًا من القرن الثامن عشر بشكل أكبر على الفلسفة السياسية لجون لوك الذي كان يرى الدولة على أنها سلطة استبدادية. (للاطلاع على تفسير بديل لرأي لوك، انظر ص ١٨٦). ويحتفظ مواطنو لوك بالحق في الحياة والحرية والملكية التي كانت لهم في حالة الطبيعة، وليس تسليم كل شيء، ما عدا الحفاظ على النفس، للدولة. وقد أكد ما أسمته چوديث شكلار ليبرالية الخوف؛ وهي فكرة أن الليبرالية مهمومة في المقام الأول بحماية الأفراد من قمع الدولة (Shklar, 1989). وأسوأ شر هو القسوة البدنية وأخطر قوة هي الدولة مطلقة السلطات. لهذه الأسباب، لا بد أن تكون سلطة الدولة محدودة (Locke, 1988 [1690]). ومن الناحية العملية، فإن ما يُخشى منه، طبقًا لما تقوله شكلار، هو أفعال الموظفين العامّين السرية وغير المجازة التي لا يسمح بها القانون. والطريقة الوحيدة لتقييد هذه الأفعال هي تقسيم السلطة السياسية بحيث يكون هناك باستمرار تمحيص لعمل الدولة وإشراف عليه.

ظل القلق من تعدي الدولة على الحريات الفردية مركز اهتمام الفلسفة الليبرالية منذ لوك. وفي القرن التاسع عشر، دافع جون ستيوارت ميل عن الحرية الفردية ضد تدخل الدولة (Mill, 1989a [1859]). لكن ميل والليبراليين الأحدث منه يرون أن أمن المواطنين يُعامَل على أنه مسألة منتهية. ويشير بعض النقاد الآن إلى أنه حتى هؤلاء الذين يتبنون مقاربة لوكية (نسبة إلى لوك) وليس مقاربة هوبزية (نسبة إلى هوبز) لا بد لهم من الاعتراف بأن الأمان الفردي شرط من شروط الحرية. وتطرح تمار ميسلز هذا كسؤال: كيف يرد الليبراليون اللوكيون على حالة الحرب الهوبزية (Meisels, 2005)؟ إذا نظرنا إلى سلطة الدولة على أنها مهددة من الإرهاب، بحيث تكون النتيجة هي أن يكون الأفراد عرضة للخطر من بعضهم بعضًا (وصف لآثار الإرهاب يتحداه الكثير من النقاد الليبراليين)، فحينئذ يمكننا الدفاع عن إلغاء بعض الحريات المدنية لأسباب تتعلق بالملاءمة في أوقات الطوارئ القومية. ويمكن تبرير الاعتقال الوقائي دون محاكمة لفترة محددة، على أساس أن الأمر يستغرق بعض الوقت لتجميع الأدلة ضد الإرهابيين المشتبه فيهم. لكن ميسلز تقول: إن الطوارئ القومية لا يمكن أن تبرر التخلي عن الحريات الإجرائية التي تتعامل مع طريقة معاملة الدولة لنا على سبيل المثال، حقنا في التحرر من التعذيب. ومن وجهة النظر الهوبزية، تتعلق هذه الحقوق في المقام الأول بحماية الذات، ولهذا السبب لا يتم التخلي عنها للدولة أبدًا. ومن المنظور اللوكي، الدولة محدودة بطبعها ولا يمكنها إجبارنا بالقوة على أن نورط أو نؤذي أنفسنا (Meisels, 2005).

يصر بعض الفلاسفة على أنه حتى الإرهاب على مستوى هجمات ٢٠٠١، لا يصل إلى حد "حرب الكل ضد الكل" عند هوبز (Goodin, 2006). ويوضح روبرت جودين أنه لم يكن هناك تعطيل للقانون

والنظام في الحادي عشر من سبتمبر، ولم يكن هناك انهيار اجتماعي. ويمكن أن نضيف في الواقع أن هناك أدلة على تعاون اجتماعي ضخم في مانهاتن في أعقاب الهجوم، أبرزه ذلك الأداء الإيثاري للواجب المدني بواسطة الموظفين العامين كمكافحي الحرائق. فالإرهاب لا يعيد الأشخاص إلى حالة الطبيعة التي كانت فيما قبل العقد الاجتماعي. فهو يؤدي بالأحرى إلى حرب "البعض ضد الكل"، وهو ما يقول جودين إنه ينتج الخوف، لكنه لا يبرر من الناحية الهوبزية ممارسة الدولة للسلطة الاستبدادية (Goodin, 2006). بل إن الحكومات تروج لهذا الخوف بأفعالها، كي تفرض سلطتها.

على مستوى أكثر تحديدًا، يقول منتقدو سلطة الدولة، ومنهم عديدون يدافعون عن إجراءات الطوارئ ضد الإرهاب، إنه حتى إذا قبلنا الموقف الهوبزي، فليس هناك مبرر لاستمرار القيود المفروضة على الحريات المدنية لفترة طويلة، أو حتى على أساسي شبه دائم (Ackerman, 2006; Ignatieff, 2004; Meisels, 2005). وكما لاحظ أعضاء مجلس اللوردات القانونيون في عام ٢٠٠٤، فليست هناك أدلة على أن بريطانيا في حالة طوارئ، ويمكن أن نستنتج الشيء نفسه بالنسبة لسائر الديمقراطيات. وما إن تجري مأسسة سلطات الطوارئ حتى تفرض سلطات الدولة على المواطنين (Dworkin, 2002). ولأسباب أخرى يقترح بروس أكرمان للولايات المتحدة "دستور طوارئ" محدودًا يسمح للرئيس بإصدار أوامر تنفيذية تتعامل مع الطوارئ الإرهابية، لكنه يخضع هذه الأوامر للمراجعة التشريعية (Ackerman, 2006). ويقول مايكل إجناتيف: إن بعض القيود على الحريات المدنية شر أقل لا يمكن تحاشيه. ولأنها قابلة للمساءلة من الناحية الأخلاقية على الرغم من ذلك، فلا بد من "استهدافها بشكل صارم، وتطبيقها على أصغر عدد من الأشخاص، واستخدامها كملاذ أخير، ووضعها موضع التمحيص التنافسي الخاص بالنظام الديمقراطي المفتوح"

(Ignatief, 2004: 8). واعترافًا بأن أية حالة طوارئ لا بد أن تكون قصيرة المدى فحسب أمر شديد الأهمية، إذ إنه من المستحيل تقريبًا بيان أن تقييد الحريات المدنية يتسبب بالفعل في الحد من تهديد الإرهاب (Waldron, 2003). وحتى إذا نعمت الدول بانخفاض عدد الهجمات الإرهابية بعد العمل بالقيود، فهذا يمكن تحقيقه بإجراءات أقل إثارة للجدل كزيادة الأمن على الحدود.

العملية الديمقراطية والقيود على السلطة التنفيذية

غالبًا ما يشير منتقدو إجراءات مكافحة الإرهاب إلى الطريقة التي يجري بها تحويلها إلى قوانين، ودرجة إخضاعها للمراجعة. وكما رأينا، فقد اندفعت بلدان كثيرة إلى إدخال قوانين تحد من الحريات المدنية بعد الحادي عشر من سبتمبر، وكان ذلك يعني أنها لا تخضع لعملية المداولة العامة بشأنها، ولنقاش تشريع قليل. وتمت الموافقة على قانون الوطنية بعد ستة أسابيع فحسب من تقديمه للكونجرس، على الرغم من التغييرات الكبيرة التي أحدثها في سلطات المراقبة الخاصة بالحكومة الأمريكية، والحقوق القانونية لأي شخص مشتبه فيه أو متهم بالإرهاب (Leone, 2003). وقيل للمنتقدين الذين احتجوا في الولايات المتحدة إنهم يقدمون العون والسلوى للعدو، ويعرِّضون الآخرين لخطر هجوم آخر. وقُدِّم انتقادٌ مشابه للاندفاع إلى الموافقة على التشريع في المملكة المتحدة وكندا.

كما قلنا في الفصل الثامن، عندما بحثنا أثر خطاب الكراهية على الجدل والنقاش العامَّين، تقتضي العملية السياسية الديمقراطية الجدل والنقاش والمشاركة العامة. ولا يوصل مناخ الخوف والقنوط والكراهية إلى البحث المنفتح والمتعقل للعلاقة بين الحرية والأمن. وكشأن منتقدين كثيرين، يقول

رونالد دوركين: إن الكونجرس الأمريكي لم يبحث آثار قانون الوطنية بتمعن كاف؛ كما أنه لم يصر على المراجعة التشريعية والقضائية الكافية لبنوده عند إقرار العمل به (Dworkin, 2003). ويقطع جودين شوطًا أبعد على هذا المنوال ويشير إلى أن الدول نفسها مدانة بنوع من الإرهاب بإحداثها المخاوف وتشجعيها في الشعوب على نحو يتجاوز الخطر الفعلي للهجوم الإرهابي. وهي تستخدم تلك المخاوف بعد ذلك للخوض في البرامج التشريعية التي ما كانت لتتم الموافقة عليها لو كانت الشعوب أقل ذعرًا، وهي بذلك تشجع مصالحها (Goodin, 2006).

أدى غياب البنود المناسبة للمراجعة التشريعية والقضائية لإجراءات مكافحة الإرهاب في كثير من التشريعات التي تمت الموافقة عليها منذ عام ٢٠٠١، إلى زيادة مزعجة في سلطات الفرع التنفيذي للحكومة على الفرعين التشريعي والقضائي. وفي المجتمعات الديمقراطية القائمة على النظام البرلماني، غالبًا ما نفكر في التشريع على أنه الفرع الأكثر أهمية من الحكومة، فهو موجود كي تكون السيادة الشعبية ممثلة، وتُستمد السلطة التنفيذية من التشريع. وفي النظم الرئاسية كما هي الحال في الولايات المتحدة، ينص الدستور على المشاركة في السلطة بين الفروع التشريعي والتنفيذي والقضائي. والمقصود بالموازنة بينها منع أي منهما منفردًا أن يصبح ذا نفوذ أكثر مما يجب، ونخص بذلك الفرع التنفيذي للحكم المسئول عن تنفيذ القانون. وهناك قدر أقل من الفصل الشكلي بين فروع الحكم في الديمقراطيات البرلمانية، لكن في تلك الأنظمة يكون الفرع التنفيذي مسئولاً أمام المجلس التشريعي، ويراجع القضاء أعماله.

تقيِّد المسئولية التشريعية والمراجعة القضائية إساءة استخدام السلطة بواسطة الفرع التنفيذي، على أقل تقدير بتشجيع درجة من الانفتاح والعلانية

والمحاسبة الديمقراطية. ويعتمد الليبرتاري المدني آلان ديرشوفيتز على هذه الحجة في دفاعه المثير للجدل عن حق الدولة في استعمال التعذيب لاستخراج المعلومات بشأن الأنشطة والخطط الإرهابية. ويقول ديرشوفيتز: إنه ينبغي أن يكون للدول هذا الحق فقط عندما تجيز لها ذلك الأوامر الاعتقال القضائية (Dershowitz, 2002). وسوف يضمن ذلك أن قرارات التعذيب ـ التي يرى ديرشوفتز أنها حتمية ـ لا تُتخذ وتُنفَّذ في السر؛ وإذا كان يجب إجازتها من المحاكم، سوف يكون هناك قدر أكبر من التمحيص لكل حالة، وقدر أكبر من التردد في السماح بالتعذيب. وكانت المحاكم في كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، في الماضي، غالبًا ما تذعن القرارات السياسية المتعلقة بما هو تعد مشروع على الحريات المدنية. وكانت إحدى أشهر تلك الحالات في الولايات المتحدة هي قرار المحكمة العليا في (Korematsu v. United State) في عام ١٩٤٤، الذي أيد الأمر التنفيذي الرئاسي بحبس الأمريكيين اليابانيين إبان الحرب العالمية الثانية.

دور الحريات الأساسي

تفترض الحجج المضادة لتقييد الحريات المدنية التي بحثناها حتى الآن أنه لا بد من الموازنة بين الحريات ودور الدولة في ضمان الأمن الشخصي. إلا أنه يمكننا القول كذلك إن الحرية والاستقلال والحقوق الفردية من الأهمية بحيث لا يمكن لأي سبب كان تبرير عمل الدولة الذي يهددها. وطبقًا لهذا الرأي، ينبغي فهم الأفراد في المقام الأول على أنهم يزيدون على كونهم أجسادًا يمكن إيذاؤها؛ بل هم فاعلون أخلاقيون. وكما يقول الفيلسوف الألماني الذي عاش في القرن الثامن عشر إيمانويل كانط، فالأشخاص "غايات في حد ذاتهم"، ولهم قيمتهم الأخلاقية في حد ذاتهم، ويُعرَّفون بقدرتهم على تقرير

الأغراض الأخلاقية وتنفيذها (Kant, 1993 [1785]). وقدرتنا على العمل باعتبارنا فاعلين أخلاقيين يتخذون قرارات مستقلة يحميها ضمان الحريات المدنية؛ أي حريات التعبير والانتقال والارتباط الأساسية وأشكال الحماية الأخرى التي تضمن احترام الدولة لحقوقنا. ونتيجة لذلك تكون هذه الحقوق والحريات والحماية أساسية. ويعبر دوركين عن هذا باعتبار أن "الحقوق ورقة رابحة"، وهو ما يعني وجود افتراض بأن الحقوق ستكون لها الأولوية على اعتبارات النتائج (Dworkin, 1984). ويتبنى الفيلسوف الليبرتاري روبرت نوزيك رأيًا أقوى خاصًا بعدم قابلية الحقوق للتفاوض، حيث يقول: إنها تفرض "قيودًا جانبية" على عمل الآخرين، وهو ما يعني أنها تضع قيودًا على ما هو مسموح به أخلاقيًا (Nozick, 1974). ويمكن الإشارة إلى أن تصور الحقوق المقدم في هذه الحالة لا بد أن يكون قويًا، لأن الضرر المحتمل أن يحدثه العمل الإرهابي من كبر الحجم على نحو قد يجعل المخاوف بشأن العواقب تفوق بسهولة أهمية الحقوق والحريات.

ينتقد الليبراليون الذين يتبنون هذا الموقف بشدة الإجراءات التي تتخذها الدولة لمكافحة الإرهاب وتتعدى على الحريات المدنية. ولا تشمل تلك الإجراءات انتهاكات الحقوق كالتعذيب فحسب، بل كذلك الكثير من البنود التي استعرضناها في بداية هذا الفصل؛ أي القدرة على مراقبة المواطنين واعتقال المشتبه فيهم بلا محاكمة وحرمانهم من الإجراءات الواجبة ومن التمثيل القانوني الصحيح، وتجريم دعم الأنشطة القانونية للجماعات التي يمكن تصنيفها على أنها إرهابية. ويقول دوركين: إن تلك الإجراءات غير أخلاقية لأنها تنتهك حقوق الإنسان الأساسية، تلك الحقوق المستقلة عن الدولة ولا تعتمد على أمن الدولة. وهي موجودة لدينا لأننا بشر، وليس لأننا مواطنون يلتزمون بالقانون أو لا يلتزمون (Dworkin, 2003). وليس من المناسب الحديث عن الموازنة بين تلك الحقوق والأمن، حيث لا يمكن

مقايضتها مهما كان الغرض. وكما يوضح دوركين، فإن المجرمين العاديين يحتفظون بحقوق أساسية في تعاملاتهم مع الدولة بغض النظر عن التهديد الذي يمثلونه للمدنيين؛ ونحن لا نتخلى عن هذه الحقوق بسبب المخاوف المتعلقة بأمن الدولة (Dworkin, 2002). وفي زمن الحرب، حيث لا تكون الأطراف ملتزمة تمامًا باحترام الحريات المدنية لأعدائها (وهي حالة لا تفوق فيها الحقوقُ العواقبَ أهميةً بشكل كامل). ومع ذلك تقبل معظم الدول وجود قواعد تنظم ما هو مسموح للدولة عمله، وخاصةً في معاملتها للمدنيين. (من أجل تجنب تلك القواعد، أعلنت إدارة بوش أن سجناء جوانتانامو مقاتلون أعداء وليسوا أسرى حرب).

لا توضح إشارة دوركين إلى الحريات المدنية في زمن الحرب حقيقة أنه حتى إذا كنا لا نفكر في العواقب فإننا غالبًا ما لا ننظر إلى الحقوق والحريات بشكل مطلق. فالدولة يمكنها التغاضي عن حقوق فرد ما، على سبيل المثال، لحماية حقوق الآخرين (Dworkin, 1978). ومن الناحية العملية، وافقت الديمقراطيات الليبرالية على أن الحقوق والحريات يمكن تقييدهما من أجل الأمن القومي أو سلامة تراب الوطن أو الأمان العام، وهو تحذي عُبِّر عنه في المادة ١٥ من اتفاقية حقوق الإنسان الأوربية.

الأثر الانتقائي لإجراءات مكافحة الإرهاب على الأقليات

المشكلة الأخرى المتعلقة بتقييد الحريات للحفاظ على التوازن مع الأمن هي أن تلك الإجراءات جرى العمل بها كي تعمل بشكل انتقائي. ومن الأرجح أن يكون لها أثر عكسي على غير المواطنين، وعلى المواطنين الذين ينتمون إلى أقليات عرقية تعود أصولها إلى دول مسلمة، ويُنظر إليهم على

أنه من الأرجح أن يتورطوا في أنشطة إرهابية. وقد استُخدم التصنيف العنصري على نحو مثير للجدل في كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة في التحقيق الخاص بالإرهاب المحتمل. وبعد تفجيرات يوليو من عام ٢٠٠٥، في لندن، قال قائد شرطة النقل البريطانية إن ضباطه لن "يضيعوا الوقت في البحث عن سيدات عجائز بيضاوات". وفي الولايات المتحدة، يزعم دوركين أن أي أمريكي غير مسلم وليست له معارف من المسلمين معرَّض لخطر المراقبة الحكومية أو الإجراءات الحكومية (Dworkin, 2003). وفُرِض الاعتقال بلا محاكمة على نحو غير متناسب على غير المواطنين في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، على الرغم من أن المحاكم في كلا البلدين أصدرت أحكامًا ضد القوانين التمييزية.

يقول جيريمي والدرون: إن التوازن الذي يتم بذلك ليس بين الأمن والحرية، بل بين أمن الأغلبية من ناحية، وحريات الأقليات من ناحية أخرى (Waldron, 2003). وتبرير ذلك أصعب بكثير، في ظل حقيقة أنه في الديمقراطية الليبرالية هناك اعتقاد بأن حياة كل شخص قيمة وتستحق الاهتمام على نحو طبيعي ومتساوٍ. والمعاملة المتساوية وعدم التمييز مبدآن من مبادئ حقوق الإنسان معترف بهما على نطاق واسع وجرى التعبير عنهما في المبدأ القائل إن القانون يطبَّق بالتساوي على الجميع. ونحن نرى هذا مجسدًا على سبيل المثال في مبدأ العدالة الأول الخاص برولز: كل شخص له الحق في الحريات الأساسية المتساوية. ويصل تقييد حريات البعض من أجل أمن آخرين إلى حد التوزيع غير المتساوي للحريات (Moekli, 2008). ويمكن أن نوضح أن أفراد الأقليات يستفيدون كذلك من الحماية المقدمة من الإجراءات الأمنية. لكن فوائد الكل تُقايَض رغم ذلك بحقوق عدد قليل.

من الأسهل بكثير تبني مقاربة نفعية تؤكد قيمة الأمن عندما تكون حقوق الأقليات هي فقط المهددة (Luban, 2005). ويوضح كاس صنستاين أن حقيقة وقوع عبء القيود بشكل ساحق على الأقليات سبب مهم لعدم مواجهة الحكومة لمزيد من المعارضة عند تحويلها إلى قوانين (Sunstein, 2005). وعندما تطبَّق القيود على الكل بالتساوي، يكون من الأرجح بكثير أن تخضع للنقاش العام، وسوف يُجبَر المواطنون على بحثٍ واقع المخاطرة الحقيقية التي تُدْخَل لمواجهتها. وكما قال الاقتصادي والمنظِّر السياسي فردريش هايك، فإنه عندما تطبَّق القيود المفروضة على الحريات على الجميع يكون من المعقول استنتاج أنها سوف تظل عند الحد الأدنى (Hayek, 1962). ويدافع صنستاين عن مراجعة كل القيود على الحريات ويقول إنه ينبغي على المحاكم أن تكون لينة نسبيًا في السماح بالقيود التي تطبَّق بالتساوي على الجميع، لأنه يمكن افتراض أنها خضعت بالفعل لتمحيص عام وحظيت بموافقة عامة (Sunstein, 2005). ومع ذلك فإن القيود على الحرية المطبقة على الأقليات فحسب ينبغي السماح بها فقط إذا كانت الفوائد على الكل واضحة وكبيرة، ويكون الثمن الذين يتحمله العدد الصغير قليلاً. ويمكن التعبير عن هذا بقول كانط: إن المبادئ الأخلاقية ينبغي أن تكون قابلة للتعميم (Kant, 1993 [1785]). أو كما يعبر المنظِّرون المعاصرون عن هذه الفكرة بقولهم إنه ينبغي أن يكون الآخرون قادرين على الدفاع عنها بحياد. وسوف يقتضي ذلك من السياسيين والمواطنين التفكير في الموازنة بين الحرية والأمن في كل إجراء بعينه، وسوف يجعل أية قرارات يتم التوصل إليها أكثر مشروعية (Moeckli, 2008). وهو لن يلغي بالضرورة رسم الصورة العامة إذا كانت هناك صلة بين العرقية والتورط في الإرهاب، لكنه سيتطلب منا الدفاع عن تلك الصلة والتفكير في حدودها، في السمات التي تتجاوز العرق والدين التي غالبًا ما يشترك فيها الإرهابيون.

الأمن والحرية: رؤية نقـدية

يفترض معظم مناقشتنا لهذه النقطة أن الحرية والأمن قيمتان متضادتان ومتعارضتانِ في الأساس داخل الديمقراطيات الليبرالية. ومـع ذلـك يقـول بعض المنظِّرين الذين يتبنون رؤية أكثر نقدية بشأن دراسات الأمن إن الأمن والحرية متداخلان، وأن حريات الأفراد يتم الالتفاف عليها باستمرار بواسطة سعي الدولة لحماية نفسها ومصالحها. ويقول مارك نيوكليـوس: إن الـدفاع الليبرالي عن الحريات يخضع منذ فترة طويلة لمبرر حق الحكومة في العمل منفردة عندما تكون الأمـور الخاصـة بالمـصلحة القوميـة فـي خطـر (Neocleos, 2007). ويوضح نيوكليوس أنه حتى لوك، الذي سبقت: مناقشة دفاعه عن الدولة المحدودة (ص ١٨٠-١٨١)، سمح بأن يكون للدولة "امتياز" اتخاذ الإجراءات عند الضرورة لحماية الأمن القومي. وكمـا رأينـا، فـإن الفلاسفة اللاحقين المدافعين عن الحرية ظلوا يعترفون بالأهميـة الأساسـية للأمن باعتباره الأساس الذي تقوم عليه الحرية. وهذا هـو كـذلك موقـف المدافعين المعاصرين على أقل تقدير عن القيود المحدودة المفروضة علـى الحريات المدنية، مثل ميسلز.

ينتهي نيوكليوس إلى أن القيود على الحريات المدنية لمحاربة الإرهاب لا تعبر عن الشر الضروري للتوازن بين قيمتي الحرية والأمن المتضاربتين. بل إنها تكشف عن خضوع الحرية الفردية الأصيل لمصالح الدولـة، التـي تُعرَّف بأنها الأمن، الذي هو أصيل في الديمقراطيات الليبرالية. وكثيرًا مـا تستعين الديمقراطيات الليبرالية بالامتيـاز أو الـسلطات الخاصـة لتجـاوز الحريات المدنية للتعامل مع "حالة الطوارئ". وهذه الإجراءات مبرَّرة علـى أساس أنها مؤقتة، لكنها تصبح راسخة ودائمة بسهولة. وهو ينتهي إلـى أن الأمن ـ وليس الحقوق كما قال دوركين (Dworkin, 1978) ـ باسـتمرار

"ورقة سياسية رابحة" بالنسبة لليبراليين. وتشير هذه المقاربة إلى أنه على الرغم من ذكر الأمن ليعني أمان المواطنين، فهو يشير في واقع الأمر إلى حماية الدولة والحفاظ عليها.

برواز (٩-٢) قصر الحريات المدنية لمكافحة الإرهاب: المعايير والقيم المتضاربة

يتركز النقاش حول الحريات المدنية وإجراءات مكافحة الإرهاب التي تتمحور حول التفسيرات والقيم المتضاربة التي تخص الحرية والأمن ودور الدولة والمساواة.

الحرية

هؤلاء الذين يدافعون عن الحريات المدنية لمكافحة الإرهاب يقولون إن الحريات يمكن توقعها فقط عندما لا يخشى الأشخاص على حياتهم وأمنهم. ولا تكون للحرية قيمة إذا لم يكن الأمن مضمونًا.

ويرد منتقدو تقييد الحريات المدنية بأنه حتى الهجمات الإرهابية كبيرة الحجم لا تشكل انهيارًا أساسيًا في القانون والنظام يجعل من المستحيل ممارسة الحرية. ويقدم البعض حجة أقوى قائلين إن الحريات الفردية مكوّن أساسي لما هو مقصود به أن يكون شخصًا ولا يمكن نقضها.

الأمن والدولة

يقول مؤيدو القيود: إن حماية الأمن والمواطنين هي الواجب الأساسي للدولة، والمقصود بإجراءات مكافحة الإرهاب أن تحفظ أمان الأفراد، بمن في ذلك أفراد الأقليات الذين تستهدفهم القيود.

ويرد المنتقدون بأن إجراءات مكافحة الإرهاب تتجاوز ما هو مطلوب لحماية أمن المواطنين، والمقصود بها بدلاً من ذلك هو تعزيز سلطة الدولة. إن هدفها هو أمن الدولة وليس أمن الأفراد.

المساواة

الكثير من مؤيدي إجراءات مكافحة الإرهاب ليسوا غير متعاطفين مع القول بأن تلك الإجراءات لها أثر غير متساو على الأقليات. ومع ذلك فهم يوضحون أن أفراد الأقليات يستفيدون كذلك من الأمن المحسَّن.

ويزعم معارضو إجراءات مكافحة الإرهاب أنها غير متكافئة في تطبيقها وأثرها. فأفراد أقليات بعينها يرجح كثيرًا أن يكونوا مستهدفين وأن تُنتَقَص حرياتهم المدنية.

خاتمـة

هناك اتفاق أكثر عمومية بين الفلاسفة السياسيين على أهمية الحفـاظ على الحريات المدنية في تشريع مكافحة الإرهاب مما قد يبدو في البداية. بل إن هؤلاء الذي لا يشعرون بارتياح لنقد الإجراءات التي أدخلتهـا الولايـات المتحدة وغيرها من البلدان لمكافحة الإرهاب، مثل باربر وإلشتين، يركزون على ما يرون أنه خطاب النقاد غير الوطني أكثر من تركيزهم على حججهم الأساسية. ويتفق الكل على أن الحريات المدنية قيِّمة، وأنه لا ينبغي التضحية بها إلا حينما يكون هناك تهديد واضح ووشيك من العنـف الإرهـابي، ولا يكون هذا دون تقدير يقظ للفوائد التي يجلبها التضحية بها، والعـبء الـذي تضعه التضحية على الأفراد والجماعات.

تقتضي منا تلك البنود التركيز على الطريقة التي تُتَخَذ بها القـرارات بشأن مدى الحقوق الفردية في المجتمعات الديمقراطية. وهي مهمة إلى حـد كبير لأن تهديد الدمار الشامل الذي يحدثه الإرهاب حافز قوي للتفكير مـن الناحية العواقبية، وللنظر إلى عواقب العنف الإرهابي على أنها تفوق كل ما عداها أهميةً. وكما أشار المؤرخ الأمريكي آلان برنكلي، فإن التأييـد العـام لحماية الحريات الأساسية محتمل إلى حد كبير ويمكن أن يتبخر بسهولة، كما يحدث في زمن الحرب (Brinkley, 2007). وقد تتلاعب الحكومات بسهولة

بالخوف العام من العنف الشامل لمصلحة توسيع السلطة التنفيذية. ويـــذكرنا النقاش الدائر حول الحريات بالأخطار والصعوبات التـــي يتـــضمنها تقـــديم الحجج العواقبية في السياسة. ولا يعمينا هذا عن سهولة التضحية بـــالحقوق والحريات الأساسية من أجل العواقب المهددة لكن لا يمكن حـــسابها، بـــل لا تكون عواقب السياسات الحكومية بسيطة أبدًا. والإجراءات التي تُتخذ لحماية أمن الأشخاص من بعضهم البعض ومن الأجانب يمكن أن تؤدي في النهايـــة إلى زيادة سلطة الدولة لممارسة السيطرة على المواطنين بطرق يمكن قياسها بشكل ملموس جدًا.

الفصل العاشر

هل ينبغي للبلدان الغنية تقديم المزيد من المساعدات الخارجية؟

هناك طرق كثيرة جدًا لقياس التفاوتات الهائلة بين الأغنياء والفقراء على النطاق العالمي. وتبين أرقام الأمم المتحدة أن ٤٠ بالمائة من سكان العالم يعيشون على ما يقل عن دولارين في اليوم، بينما يعيش ١٥ بالمائة على أقل من دولار واحد (UNDP, 2007/8). وإجمالي الناتج المحلي لبلدان العالم الأكثر فقرًا، وعددها ٤١ بلدًا مجتمعةً، يقل عن ثروة أغنى سبعة أفراد في العالم مجتمعين (Kroll and Fass, 2007; World Bank, 2007). والأربعين بالمائة الأكثر فقرًا من سكان العالم مسئولون عن ٥ بالمائة من إجمالي الدخل، بينما العشرون بالمائة الأكثر غنى مسئولون عن ٧٥ بالمائة من الدخل العالمي (UNDP, 2007/8). وطبقًا لمنظمة اليونيسيف، فإن أكثر من ربع الأطفال جميعًا في البلدان النامية يعانون من نقص الوزن أو نقص وتخلف النمو، ويعيش مليار طفل، أو طفل من بين كل طفلين في العالم، في فقر، ويعيش ٦٤٠ مليون طفل بلا مأوى مناسب، وهناك ٤٠٠ مليون طفل لا يمكنهم الحصول على الماء المأمون. وتشير تقديرات اليونيسيف إلى أن أكثر من ٢٦ ألف طفل كانوا يموتون يوميًا في عام ٢٠٠٦، ليبلغ إجمالي الوفيات ٩,٧ مليون. والغالبية الساحقة لتلك الوفيات في دول العالم النامي السبتين، ولأسباب لا يمكن منعها. وقال نيلسون مانديلا في عام ٢٠٠٥: "الفقر الهائل والتفاوت الفاحش هما مصيبتا زماننا ــ ذلك الزمان الذي يتفاخر فيه العالم بهذا التقدم المذهل في العلوم والتكنولوجيا والصناعة وتراكم الثروة ــ ذلك أنهما يضارعان العبودية والفصل العنصري باعتبارهما شرَّين اجتماعيين" (UNDP, 2005).

تركز هذه الإحصاءات على التفاوتات النسبية عبر سكان العالم، وليس بين البلدان. لكن إذا نظرنا إلى الثروة القومية الشاملة ونصيب الفرد منها، نرى أن بلدان العالم الغنية والمتقدمة تتمتع بمستويات أعلى بشكل كبير من الدخل والثروة من الدول الأكثر فقرًا. ويبين الجدول (١٠-١)، الذي يعتمد على أرقام من البنك الدولي، نصيب الفرد من إجمالي الدخل القومي للبلدان في عام ٢٠٠٧.

ومع ذلك لا يقتصر الفقر على البلدان المتخلفة. فبعض أكثر بلدان العالم تقدمًا، ذات المستويات المرتفعة من الثروة الشاملة ونصيب الفرد من إجمالي الناتج المحلي، بها قطاعات من السكان تعيش إن لم يكن في فقر مطلق بالمعايير العالمية، فبوسائل مادية غير كافية للعمل بشكل كامل في المجتمع. وأظهرت دراسة أجراها في عام ٢٠٠٧، مكتب الإحصاء الأمريكي أن ١٢,٣ بالمائة من الأمريكيين، و١٧,٤ من الأطفال الأمريكيين، يعيشون في فقر (De-Navas et al, 2006). وفي المملكة المتحدة، حيث يُعرَّف الفقر بأنه ما يقل بنسبة ٦٠ بالمائة عن الدخل المتوسط، تظهر بيانات الحكومة دخل الأسر المعيشية دون المتوسط أن ٢١,٦ بالمائة من السكان كانوا يعيشون في فقر في عام ٢٠٠٦، وهي نسبة أعلى من كل بلدان الاتحاد الأوربي ماعدا خمسة بلدان أخرى. وفيما بين البلدان المتقدمة، الفجوة بين الأكثر غنى والأكثر فقرًا أعلى ما تكون في الولايات المتحدة، لكن أكثر من ٨٠ بالمائة من سكان العالم يعيشون في بلدان تزداد فيها الفجوة (UNDP, 2005).

الجدول (١٠-١): نصيب الفرد من إجمالي الدخل القومي لـــدول مختـــارة بالدولار الأمريكي ٢٠٠٧.

النرويج	٧٦٤٥٠
سويسرا	٥٩٨٨٠
الولايات المتحدة	٤٦٠٤٠
المملكة المتحدة	٤٢٧٤٠
كنـــدا	٣٩٤٢٠
أستراليا	٣٥٩٦٠
الصين	٢٣٦٠
الهنـــد	٩٥٠
بنجلادش	٤٧٠
تنزانيا	٤٠٠
أوغندا	٣٤٠
إثيوبيا	٢٢٠
ليبيريا	١٥٠
بوروندي	١١٠

قد تحد إعادة توزيع الموارد الموجودة في العالم من الفقر المدقع بشكل هائل. ويقدر برنامج التنمية التابع للأمم المتحدة أن رفع مليار شخص إلى ما فوق مستوى دولار واحد في اليوم سوف يكلف ٣٠٠ مليار دولار. ويمثـــل هذا ١,٦ بالمائة من دخل أغنى ١٠ بالمائة فـــي العـــالم (UNDP, 2005). ودعت المؤسسات والمنظمات غير الحكومية الدولية إلى زيادة المـــساعدات

للحد من التفاوتات منذ أكثر من أربعة عقود. ففي قرار للجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٧٠، تعهدت الدول المتقدمة بإنفاق ٠,٧ من إجمال الناتج القومي على المساعدات الخارجية بحلول منتصف العقد. وقررت الجمعية العامة ضرورة توحيد المساعدات ــ أو عدم ربطها بالشروط التي يفرضها البلد المانح بشأن طريقة إنفاقها – المستمرة وطويلة المدى. وينبغي أن تتخذ شكل المساعدة المالية والفنية التي تستهدف تحسين التقدم الاقتصادي للبلد المتلقي، ولا ينبغي أن يكون المقصود بها إفادة البلدان المانحة.

على الرغم من تحديد هذه الأهداف والأجندات، العام تلو الآخر منذ عام ١٩٧٠، وتعهد البلدان المتقدمة مؤخرًا بالحد من الفقر المدقع بمقدار النصف بحلول عام ٢٠١٥ (انظر البرواز ١٠-١)، فقد فشلت كل الدول الغنية تقريبًا في بلوغ التزاماتها المتفق عليها الخاصة بهد الـ٠,٧ بالمائة. بل إن نسبة الدخل المقدمة كمساعدات كانت تتراوح بين ٠,٢ و٠,٧ بالمائة، بنقص قدره ١٠٠ مليار دولار. وعلاوة على ذلك، وكما أوضح منتقدون كثيرون، فإن المساعدات التي تم تسليمها لم تقدَّم بناءً على الشروط التي طالب بها قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة. فجزء كبير من المساعدات المقصود به خدمة الأهداف الإستراتيجية والاقتصادية للبلد المانح، أو جماعات المصالح القوية داخل ذلك البلد. وجزء كبير من المساعدات في شكل مساعدات فنية، وهي معفاة من شرط ضرورة عدم ربطها. وعلاوة على ذلك، غالبًا ما لا تستهدف المساعدات بالضرورة المناطق ذات الحاجة الأكبر، بل مناطق العالم التي للبلد المانح فيها مصلحة إستراتيجية أو اقتصادية. وتحصل إسرائيل ومصر على أكثر من نصف مساعدات التنمية الأمريكية، على الرغم من تصنيف البنك الدولي لإسرائيل على أنها اقتصاد مرتفع الدخل. ومنذ الهجمات الإرهابية في عام ٢٠٠١، يذهب جزء كبير من

الزيادة في المساعدات الأمريكية إلى بلدان تساعد الولايات المتحدة في عمليات مكافحة الإرهاب. والواقع أن قرارًا لمجلس الشيوخ الأمريكي صادرًا في عام ٢٠٠٢، وجه بضرورة أن يكون للمساعدات الأمريكية دور متزايد في دعم أهداف السياسة الخارجية الأمريكية، وبشكل خاص في "الحرب ضد الإرهاب" (Hirvonen, 2005).

برواز (١٠-١) الأهداف الإنمائية للألفية

ألزم إعلان الألفية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ٢٠٠٠ الدول الأعضاء بثمانية أهداف للتنمية يتم تحقيقها بحلول عام ٢٠١٥، وتشمل خفض معدل الفقر المدقع لعام ١٩٩٠ إلى النصف (الدخل البالغ دولارًا واحدًا في اليوم)، وتحقيق التعليم الأساسي العام، والحد من وفيات الأطفال بمقدار ثلثي أرقام عام ١٩٩٠ (أي إلى أقل من ٥ ملايين طفل في العام). وفي عام ٢٠٠٥، وفي قمة جلينيجلز، اتفقت مجموعة الثمانية، ومعها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، على برنامج لتخفيف الديون متعددة الأطراف. وكان المقصود بذلك المساعدة في تحقيق أهداف الألفية بتحرير موارد الدول المدينة لاستخدامها في الحد من الفقر وتحسين الصحة والتعليم لمواطنيها.

- لم تركز الأهداف على نقل الثروة فحسب، بل كذلك على تغيير قواعد الاقتصاد الدولي لإزالة التفاوتات الهيكلية. وكان أحد الأهداف هو تطوير "الشراكة العالمية من أجل التنمية"، بما في ذلك النظام التجاري والمالي المفتوح القائم على القواعد الذي يمكن التنبؤ به وغير التمييزي.
- عززت الحكومات المانحة كذلك أهمية الإصلاح الاقتصادي والسياسي في البلدان المتلقية. وأوصت اللجنة رفيعة المستوى=

=لتمويل التنمية، التي كانت مسئولة عن بحث تمويل أهداف الألفية، في تقريرها لعام ٢٠٠٢ بأن كل دولة نامية "لا بد أن تحدد أسسها الاقتصادية بالترتيب"، وذلك ببناء مؤسسات اقتصادية سليمة، وكذلك المؤسسات السياسية القائمة على المشاركة الشعبية في الحكم وحكم القانون. ومطلوب من الدول النامية التعهد بمحاربة الفساد وحماية التعليم والصحة ووضع النساء والقطاع الريفي (Zedillo, 2001).

- كان التقدم في تحقيق الأهداف غير متساو. فقد أظهر تقرير عن التقدم صادر في عام ٢٠٠٨، أنه في بعض المجالات – ومنها التعليم الأساسي وعلاج الإيدز والحصول على ماء الشرب المأمون – تحقق تقدم هائل. وجرى الحد من الفقر في الصين والهند، لكن في بلدان إفريقيا جنوب الصحراء جرى الحد منه بنسبة ١ بالمائة، ويبدو من غير المرجح أن تحقق تلك الدول الأهداف بحلول عام ٢٠١٥. وخفضت البلدان المتقدمة مساعداتها في عامي ٢٠٠٧ و٢٠٠٨، وكان تعطل مفاوضات التجارة الدولية يعني أنه من غير المرجح تحقيق الإصلاحات المطلوبة للتنمية المنصفة.

أظهرت دراسة عن الفقر في الفترة من ١٩٨١ إلى ٢٠٠٤، أن الفقر في العالم النامي انخفض، لكن الانخفاض لم يكن متساويًا (Chen an Ravallion, 2007). فقد انخفض الفقر الذي يُقاس بإحصاءات الأنفس بنسبة ٠,٨ بالمائة في السنة خلال تلك الفترة. لكن حتى مع هذا المعدل من الانخفاض سيكون هناك ما يزيد على ٨٠٠ مليون شخص يعيشون على أقل من دولار في اليوم بحلول عام ٢٠١٥. (ينبغي الإشارة إلى أن نقادًا كثيرين يعتبرون أن دولارًا في اليوم أقل بكثير من مقياس الفقر المدقع). وليس هناك انخفاض دائم في عدد الأشخاص الذين يعيشون على أقل من دولارين في اليوم، ومن المتوقع أن يكون هناك ٢,٨ مليار شخص

يعيشون في هذا المستوى بحلول عام ٢٠١٥. وعلى أي الأحوال، تشمل هذه الأرقام الصين؛ وإذا ما استُبعدت لن يكون هناك انخفاض في عدد الأشخاص الذين يعيشون على أقل من دولار في اليوم، وزيادة في عدد الأشخاص الذين يعيشون على أقل من دولارين في اليوم. وهناك أعداد تنخفض انخفاضًا حادًا في أعداد الفقراء في شرق آسيا، إلا أن هناك أعدادًا متزايدة من الفقراء في شرق أوربا ووسط آسيا في هذه الفترة. وهناك أعداد متزايدة ولكن نسبًا مئوية متناقصة للفقراء في أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وما زال الفقر يتزايد في إفريقيا جنوب الصحراء.

تعكس هذه الأرقام الاتجاه المستمر في المستويات المنخفضة للمساعدات التي تقدمها البلدان الغنية. وبينما تقدم بعض الدول الغنية مبالغ مالية مرتفعة إلى حد كبير من المساعدات، فإن نسبها المئوية من إجمالي الدخل القومي ما زالت صغيرة، وتقع الولايات المتحدة واليابان، وهما أكبر بلدين مانحين، ضمن هذه الفئة. وقد هبطت النسبة المئوية من إجمالي الدخل القومي للجنة مساعدة التنمية التابعة لمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، وهي أكبر الدول المانحة، من ٠,٣٣ بالمائة في عام ١٩٩٠ إلى ٠,٢٢ في عام ١٩٩٧. وارتفعت هذه النسبة بصورة عامة في عام ٢٠٠١، إلا أن جزءًا كبيرًا من هذا يعود إلى تخفيف أعباء الدَّين وليس المساعدات المباشرة (OECD, 2007). وفي عام ٢٠٠٧، انخفضت أرقام المساعدات مرة أخرى، وهو ما يعكس نهاية المستويات المرتفعة لتخفيف أعباء الدَّين عن العراق ونيجيريا، وزيادة صغيرة في أشكال المساعدات الأخرى. وأعلنت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية أن البلدان المانحة ستضطر لإحداث زيادات غير مسبوقة في مبلغ المساعدات الخارجية التي تقدمها لتحقيق الأهداف التي حددتها مجموعة الثماني لعام ٢٠١٠ (OECD, 2008). ويبين الجدول (١٠-٢)

مساعدات التنمية الخارجية باعتبارها نسبة من إجمالي الدخل القـــومي فـــي عام ٢٠٠٧. (تشمل هذه الأرقام الدَّين والإغاثة في حالات الطـــوارئ، ولـــيس التبرعات الخيرية التي يقدمها الأفراد). والبلدان الخمسة الأولى فقط هـــي التـــي حققت هدف الـــ ٠,٧ بالمائة مـــن إجمـــالي الـــدخل القـــومي أو تجاوزتـــه في المساعدات.

الجدول (١٠-٢): المساعدات باعتبارها نسبة مئوية مـــن إجمـــالي الـــدخل القومي لبعض الدول المختارة، ٢٠٠٧.

	٪
النرويج	٠,٩٥
السويد	٠,٩٣
لوكسمبورج	٠,٩١
الدنمارك	٠,٨١
هولندا	٠,٨١
فرنسا	٠,٣٨
ألمانيا	٠,٣٧
المملكة المتحدة	٠,٣٦
أستراليا	٠,٣٢
كندا	٠,٢٩
اليابان	٠,١٧
الولايات المتحدة	٠,١٦

المصدر: البيانات من OECD Development Co-operation Directorate, 2008

في عام ٢٠٠٧، كان إجمالي المساعدات المقدمة من منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية هو ٠,٢٨ بالمائة من إجمالي الدخل القومي، أو نحو ١٠٣ مليارات دولار. ولكي نضع هذين الرقمين في سياقهما، تبين أرقام منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية أن البلدان الغنية ينفق كل منها أقل من مليار دولار كل عام على الدعم الزراعي الداخلي، وهو تقريبًا المبلغ نفسه الذي يُنفَق على المساعدات الزراعية المقدمة للدول الفقيرة (UNDP, 2005).

عالج الفلاسفة مشكلة الفقر بطريقتين. إذ قارب بعضهم القضية من ناحية الحاجة، حيث يسأل عما إذا كنا كأفراد لدينا واجبات أخلاقية نحو المعاناة الحادة للأشخاص في البلدان الأخرى الذين لا تجمعنا بهم مواطَنة مشتركة. وكما سنرى، يتفق الأخلاقيون بشكل عام على أنه إذا كان بإمكاننا إنقاذ حياة شخص ما، أو تخفيف معاناته الخطيرة دون أن نتعرض لخسارة كبيرة، فينبغي أن نفعل ذلك. ويرى البعض أن هذا يعني أننا كأفراد علينا واجب أخلاقي للإسهام بالثروة للمحتاجين ـ سواء في الداخل أو الخارج ـ من خلال المنظمات الخيرية الخاصة. ويتفق الفلاسفة الذين يتبنون هذه المقاربة بشكل عام (وإن لم يكن باستمرار) على أنه ينبغي على الحكومات أن توفر كذلك المساعدات للمحتاجين من خلال المساعدات الخارجية. أما الطريقة الثانية لصياغة القضية فهي بالتركيز على التفاوتات النسبية بين الدول، وعلى واجبات الحكومات للحد من تلك التفاوتات بنقل الثروة. وسوف نبدأ ببحث بعض الحجج الأخلاقية القائمة على الحاجة، ثم نتجه إلى تلك الحجج التي تبحث كذلك مسائل التفاوت النسبي.

لا يمكن للحجج الفلسفية وحدها الإجابة بشكل كامل عن السؤال الخاص بما إذا كان ينبغي على الدول الغنية تقديم المزيد من المساعدات أم لا. وتدخل في ذلك القضايا العملية أيضًا؛ فبينما يتفق الجميع على ضرورة

الحد من الفقر العالمي، هناك نقاش كبير ليس بين الفلاسفة السياسيين فحسب، بل كذلك بين معظم الاقتصاديين ومسئولي التنمية بشأن الطريقة الأكثر فاعلية للقيام بذلك. ويقول بعض الاقتصاديين: إن أفضل طريقة للحد من الفقر في الدول النامية ليس نقل الموارد من خلال المساعدات المباشرة وإنما إلغاء القيود المفروضة على التجارة (Bauer, 2001). وسوف يعالج ذلك مشكلة دعم التجارة في الدول المتقدمة، والتكاليف التي تفرضها على الدول الأكثر فقرًا. ويؤكد البعض أن الإستراتيجية الأساسية ينبغي أن تكون إنشاء المؤسسات السياسية التي تحمي حقوق الملكية الخاصة والحفاظ على تلك المؤسسات (Leesen, 2008). ويؤكد البعض على ضرورة تصحيح البلدان النامية للتفاوتات داخل البلدان، حيث يقولون: إن التوزيع المتفاوت داخل البلدان عامل رئيسي يسهم في الفقر المدقع (Sen, 1981). وتنعكس أهمية العوامل الداخلية والخارجية في نصائح البلدان المانحة للبلدان المتلقية في التقارير الخاصة بأهداف التنمية للألفية (انظر البرواز ١٠-١).

الحجج الأخلاقية لإعادة توزيع الثروات على فقراء العالم

ربما كانت الحجج الأخلاقية الأكثر تأثيرًا المؤيدة لنقل الثروة إلى الفقراء والمحتاجين هي التي قدمها الفيلسوف النفعي بيتر سنجر. ففي مقاله "المجاعة والوفرة والأخلاق" الذي كتبه أثناء مجاعة ١٩٧١، في البنغال، يبحث سنجر افتراض أنه ليست علينا واجبات أخلاقية لمساعدة المحتاجين الذين لا تربطنا بهم علاقة خاصة. وهو يفعل ذلك اعتمادًا على هذا التشبيه: إذا كنا نمر على بركة ضحلة ورأينا طفلاً يغرق ويمكننا إنقاذه دون المخاطرة بحياتنا، هل نحن مجبرون أخلاقيًا على القفز في البحيرة وإنقاذ الطفل، حتى وإن لم تكن لنا صلة مسبقة به أو مسئولية تجاهه؟ الإجابة بوضوح هي "نعم"؛

فالواجب الإنساني الأساسي الخاص بالمساعدة المتبادلة يعني أن علينا واجبًا أخلاقيًّا لمساعدة الطفل. ولا فرق بالنسبة لالتزامنا الأخلاقي أن يكون الطفل جارنا أو زائرًا جاء من على مسافة آلاف الأميال. كما أنه لا يهم من وجهة النظر الأخلاقية إذا كان هناك مارة آخرون يمكن أن يكونوا قد قفزوا لإنقاذ الطفل أم لا؛ إذ لا يزال علينا واجب القيام بذلك. وقد يكون الفقراء العالميون أبعد فيزيقيًّا من الطفل الغارق، لكن هذا لا علاقة له بمقتضى الحال من المنظور الأخلاقي ما دمنا قادرين بالفعل على مساعدتهم دون تضحية كبيرة بأنفسنا (Singer, 1972). وينتهي سنجر إلى أنه ينبغي علينا تقديم مساعدات أكبر بكثير على الأساس الفردي والحكومي. وعلى نحو مشابه، يقول بيتر أونجر: إننا مجبرون أخلاقيًّا على مساعدة المحتاجين، وإننا لا نعترف بالتزاماتنا عندما يكون المحتاجون مبعدين فيزيقيًّا بسبب المؤسسات النفسية غير المناسبة لمقتضى حال الرؤى الأخلاقية التي نتبناها (Unger, 1996).

كان هناك نقاش كبير بين الفلاسفة الأخلاقيين بشأن تلك الادعاءات، التي تنطبق كذلك على واجباتنا تجاه نقل الثروة إلى المواطنين الفقراء في بلداننا. ويشير ديفيد ميلر إلى بعض المشكلات المتعلقة بالتشبيه الذي يقدمه سنجر بين الطفل الغارق والفقراء العالميين؛ فهو يفترض أن هناك طفلاً غارقًا واحدًا، ومنقذًا محتملاً واحدًا. فماذا لو كان هناك أطفال كثيرون، ومنقذون محتملون كثيرون؟ من ننقذ أولاً، وكيف نقرر من هو المسئول، أو الأكثر مسئولية، عن القيام بالإنقاذ؟ وكذلك عندما يُنقَذ الطفل، قد نفترض إعادته إلى والديه، والعودة إلى حياة آمنة ومأمونة دون الحاجة إلى المزيد من المساعدة من المنقذ. الفقر العالمي ليس على هذا النحو؛ فهو مزمن ومستمر، ولا يمكن حله بتدخل إنساني واحد. وأخيرًا فإن جَعْلَنا الضحية كالطفل يعزز فكرة أن الفقراء العالميين ضحايا لا حول لهم ولا قوة وليسوا

فاعلين مستقلين (Miller, 2007). وسنجر ليس معنيًا في المقام الأول بإلقاء اللوم فيما يتعلق بالفقر العالمي؛ ويعني هذا أنه لا يحسب حساب الطريقة التي قد يسهم بها الفساد السياسي وسوء الإدارة في البلدان الفقيرة في الأمر، إلا أنه لا يصر كذلك على أن الدول الغنية مسئولة عن وضع الفقراء (وهو ما يصر عليه بعض الفلاسفة، كما سنرى لا حقًا).

مقاربة سنجر نفعية، لكن الحجج المشابهة المؤيدة للواجب نحو مساعدة المحتاجين يمكن تقديمها كذلك على الأسس الأخلاقية للحقوق الأساسية. وكما رأينا في الفصل الثاني، يقول مارتا نوسباوم وأمارتيا سن: إن للبشر قدرات أساسية جوهرية مخولة للحماية في المجتمعات كافة (Nussbaum, 1999; Sen, 1992). ولا يعني هذا اشتراط احترام حقوق الإنسان فحسب، بل كذلك نقل الموارد الضرورية لضمان تمكن الفقراء من ممارسة القدرات الأساسية. ويؤكد هنري شو كذلك أن كل إنسان له الحق في الحصول على الحقوق الأساسية ــ الظروف العامة لعيش حياة مقبولة، والقدرة على ممارسة الحقوق الأخرى (Shue, 1980). وتشمل تلك الحقوق الحق في سلامة الجسد والحرية الشخصية وفي الحد الأدنى من الموارد اللازمة للبقاء. وتقدم حجة شو مجالاً أوسع لبحث دور الحكومات في البلدان الفقيرة في الإسهام في محنة مواطنيها. وكما توضح هذه التعريفات المختلفة، يمكن أن يكون مفهوم الحقوق الأساسية مرنًا؛ إذ يقول سايمون كاني: إن الحقوق الأساسية العامة للأفراد تشمل تكافؤ الفرص، فلا ينبغي أن تفوت الشخص أية فرص بسبب جنسيته (Caney, 2005). وعلى أي الأحوال، يفرض الالتزام بالحقوق الأساسية واجبًا على البلدان الغنية لنقل المساعدات للبلدان الأكثر حاجة، وكذلك وقف دعم الحكومات في البلدان الفقيرة التي تحرم مواطنيها من حقوقهم الأساسية. وكما سنرى في موضع لاحق من هذا الفصل، يقبل فلاسفة

عديدون مقولة: إن على الدول الغنية واجب توفير سبل المعيشة الأساسية لشديد الفقر، لكنهم يصلون إلى رفض واجبات العدالة الأكثر اتساعًا.

تقدم الحجج القائمة على الحاجات ادعاءً أخلاقيًّا بشأن الأفراد والحكومات. وهي تركز على تلبية حاجات الفقراء المطلقة، وليس على تغيير الأوضاع النسبية للدول الغنية والفقيرة. ويرى الفلاسفة الذين نبحثهم لاحقًا مشكلة الفقر العالمي من ناحية سياسية أكثر وضوحًا، حيث يعملون فكرهم لحل مشكلة العلاقة بين الواجبات التي ندين بها للفقراء العالميين باعتبارهم إخواننا في البشرية، والواجبات التي ندين بها لمواطنينا. واتباعًا لجون رولز في تراث تفكير العقد الاجتماعي، فإنهم يقاربون المشكلة بالسؤال عما ينبغي أن يوافق عليه الأشخاص فيما يتعلق بالتفاوت العالمي. ومن هذا المنظور، فالمسألة هي ما إذا كان ينبغي تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعية نفسها المطبقة داخل الدولة عبر الحدود القومية أم لا. وكما سنرى، فإن من يقولون إن المبادئ المحلية ينبغي تطبيقها عالميًّا صدرت عنهم مقترحات ملموسة مختلفة. إذ يقترح البعض مدفوعات مؤيدة لإعادة التوزيع تقوم على الموارد، بينما يقترح البعض الآخر أنماطًا مختلفة من الضرائب، ويقترح آخرون النقل البسيط. وسوف نجعل حجتنا الأساسية ضد إعادة التوزيع تلك التي قدمها رولز وتميز بين تطبيق مبادئ العدالة داخل الدول، وتلك المبادئ الإنسانية التي تعمل بين الدول. كما سنبحث دفاعات فلسفية الأخرى عن الموقف القائل إن واجباتنا نحو إعادة توزيع الثروات على مواطنينا أقوى من واجباتنا نحو إرسال المساعدات للخارج. وسنبحث بعد ذلك الحجج المختلفة المضادة لهذه المواقف والمؤيدة لإعادة التوزيع الدولي. وأخيرًا سوف نطالع بإيجاز الحجج المضادة لكل المساعدات الحكومية.

بحثنا في الفصل الثاني حجة رولز القائلة: إن المجتمع باعتباره نظامًا للتعاون العادل ينبغي تنظيمه بواسطة المبادئ التي يمكن أن يتفق عليها المواطنون كافةً. وكما رأينا، فقد قال رولز إن مبدأين أساسيين للعدالة، المقصود بها تنظيم البنية الأساسية للمجتمع، سوف يُختاران إذا كان اختيار الأطراف يجري في ظروف عادلة ("الموقف الأصلي"). أول هذين المبدأين هو أن تكون الحريات الأساسية متاحة على نحو متساو للمواطنين كافةً، وثانيهما هو أنه ينبغي أن تكون التفاوتات في الموارد مقبولة فقط ما دامت متصلة بأوضاع متاحة للكل في ظل ظروف تكافؤ الفرص العادل، وفقط إذا كانت ستؤدي إلى أن يكون وضع الجماعة الأكثر فقرًا في المجتمع أعلى ما يمكن (Rawls, 1971, 1973).

هناك ثلاث نقاط مهمة لا بد من تأكيدها قبل مناقشة ما إذا كانت مبادئ رولز قابلة للتطبيق على المستوى العالمي أم لا:

١- ليست هذه مقاربة مساواتية صرفة للعدالة؛ فالتفاوتات تكون مبرَّرة إذا كانت تعظِّم وضع الجماعة الأكثر فقرًا.

٢- الغرض من تعظيم الموارد للأقل غنى هو تمكينهم من أن يحيوا حياة حرة ومستقلة تحكمها اختياراتهم وقيمهم.

٣- لا بد أن تكون هذه المبادئ مقبولة من المواطنين العقلاء.

كما رأينا في الفصل الثاني، يقول رولز: إن مبادئه سوف تُختار في وضع (الموقف الأصلي) مبني على نحو لا يعرف معه الأشخاص أي شيء عن أوضاعهم الخاصة في الحياة، وبذلك لا يمكنهم اختيار المبادئ التي تفيدهم بشكل كبير. وكل ما ينبغي أن يعرفه الأشخاص جميعًا، عندما يتخذون

القرارات بشأن مبادئ العدالة، هو أنهم أفراد في مشروع مشترك للتعاون الاجتماعي ذي بنية مؤسساتية أساسية تمارس نفوذًا محدّدًا على شكل حياة الجميع. وحتى عندما ابتعد رولز، في عمله اللاحق، عن تبرير مبادئه في الموقف الأصلي، احتفظ بفكرة أن من يوافقون على المبادئ ينبغي أن ينظروا إلى أنفسهم على أن لهم مصائر مشتركة، حيث تربطهم ببعض درجة ما من الاعتماد المتبادل. فالمجتمع "نظام عادل للتعاون" (Rawls, 1993)، أو مشروع تعاوني للميزة المتبادلة.

هذه النقاط الثلاث مهمة لفهم السبب في تمييز رولز الأساسي بين مبادئ العدالة المطبقة في المجال الداخلي وتلك التي تنظم العلاقات بين البلدان. إلا أنه يميز كذلك بين المجتمعات الفقيرة وتلك "المثقلة" بظروف غير مواتية. وليست المجتمعات المثقلة بالأعباء فقيرة بالضرورة، أو فقط؛ فهي بها ظروف سياسية وثقافية ضعيفة، ورأسمال بشري ومعرفة تقنية غير كافية، وفي الغالب موارد مادية وتكنولوجية غير كافية لجعلها منظمة تنظيمًا جيدًا (Rawls, 1999). ويكون المجتمع مثقلاً بالفقر فقط إذا كان يفتقر إلى الموارد ــ المادية والسياسية والثقافية التي يحتاج إليها لتنظيم نفسه. وإذا استطاع مجتمع فقير تنظيم نفسه على الرغم من ذلك طبقًا لأهدافه وتقاليده، السياسية والثقافية، فهو ليس مثقلاً. وكما يقول رولز، فإن "المجتمع الذي لديه موارد طبيعية قليلة والقليل من الثروة يمكن أن يكون منظمًا تنظيمًا جيدًا إذا كانت تقاليده وقانونه وأملاكه وبنيته الطبقية مع معتقداته الدينية والأخلاقية الأساسية وثقافته على نحو يحافظ على المجتمع الليبرالي أو اللائق" (Rawls, 1999: 106).

يقول رولز: إن هدف العدالة بين الشعوب (أو العدالة العالمية) ليس هو تحقيق المساواة بين الشعوب أو الدول، أو تبرير التفاوتات بينها وتنظيمها.

بل إنه إقامة مجتمع عالمي من الدول المنظمة تنظيمًا جيدًا والحفـاظ عليـه. وليس بالضرورة أن تكون هذه الدول ديمقراطيات ليبرالية، وإن كان لا بد أن تكون سلمية وغير عدوانية. فالمجتمعات التي ليست ليبرالية وتراتبية، علـى سبيل المثال، تعتبر "لائقة" ما دامت تحترم حقوق الإنسان ـ الحق في الحياة، وفي الحرية، وفي الملِكية ـ وما دامت تضمن وضع العدالة يأخذ في اعتباره مصالح كل من في المجتمع (Rawls, 1999). وبناءً على هذا الهدف، فـإن مبدأي العدالة اللذين ينظمان التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية ليسا مناسبين فيما بين الدول. ويشير رولز إلى إدخال موقف أصلي ثان، يختار فيه ممثلو الشعوب الليبرالية واللائقة مبادئ العدالة. ويقول رولز: إنهم في هذه الحالة لا يقررون كيفية تنظيم البنية الأساسية، لأنه ليست هناك بنيـة أساسـية فـي المجتمع العالمي. وسوف تكون المبادئ التي يختارونها هي تلـك الخاصـة بـ"قانون الشعوب"؛ أي احتـرام حريـة الـشعوب واسـتقلالها، واحتـرام المعاهدات، وعدم التدخل، والدفاع عن النفس، وحقوق الإنـسان، واحتـرام القوانين المتعلقة بالحروب، وأخيرًا مساعدة الشعوب المثقلة بالأعبـاء التـي تعيش في ظروف تجعل من المستحيل أن يكون بها نظام اجتماعي ليبرالـي أو لائق.

بذلك يكون على الشعوب المنظمة تنظيمًا جيدًا واجب مساعدة الـشعوب المثقلة بالأعباء، لكن ليس بالضرورة تخفيف فقرها، ما لم يكن فقرها يجعل من المستحيل عليها العمل كمجتمعات لائقة أو ليبرالية. وعمومـًا، فإنـه كمـا أن غرض مبادئ العدالة المحلية هو إمداد الأكثر فقرًا بالموارد التي يحتاجونهـا كي يضعوا خططهم في الحياة وينفذوها، فإن غرض المبـادئ العالميـة هـو السماح للدول ببناء المؤسسات والبُنى التي تعكس ثقافتها وقيمها. ويقول رولز: إن المشكلة الأساسية في تطبيق إعادة التوزيع المـساواتي علـى المـستوى

العالمي هو عدم وجود نقطة قطع تتوقف عندها المبادئ عن التطبيق. فإذا قرر مجتمع منظم تنظيمًا جيدًا وغير مثقل أن تراكم الثروة ليس على قدر كبير من الأهمية، فلا يمكن تبرير النقل المستمر للثروة من الدول الأغنى. ويحدد رولز ثلاث قواعد إرشادية أساسية لمساعدة المجتمعات المثقلة بالأعباء:

١- ليس الهدف بالضرورة جعلها غنية.

٢- لا بد أن تغير ثقافتها الاجتماعية والسياسية إلى احترام حقوق الإنسان.

٣- لا بد أن يكون هدف مساعدة المجتمعات هو أن تصبح منظمة تنظيمًا جيدًا.

احترام ثقافة سياسية بعينها خاصة بكل مجتمع مثقل بالأعباء أمر مهم بالنسبة لهذه المبادئ. وأكثر ما يميز رولز بوضوح عن معظم منتقديه هو افتراضه أن الثقافة السياسية - وكذلك الأسس الدينية والأخلاقية والفلسفية التي تدعمها ــ هي التي تحدد في الأساس ما إذا كانت دولة ما غنية أم لا. ومن الناحية العملية، فإن القيم السياسية لأي بلد وبُنى مجتمعه المدني وسياسته السكانية (التي تقوم في الغالب على أفكار دينية) هي التي تحدد إلى أي مدى يقدِّر كل مجتمع تراكم الثروة المادية، أو غير ذلك من الأنشطة من قبيل الورع الديني أو الحفاظ على البيئة. ويذكرنا رولز باكتشاف سن أن المجاعة لا يسببها نقص الطعام وإنما فشل الحكومات في التوزيع على المحتاجين (Sen, 1981). ويمكننا كذلك الاستشهاد بالإحصائيات الخاصة بالتفاوتات النسبية داخل الدول الغنية. واحترام حقوق الإنسان وحرية التعبير وحقوق النساء ضرورية لحل مشكلة الفقر المدقع، وهذه يمكن حلها ليس بنقل

الموارد، وإنما بالإصلاح داخل البلدان المتلقية. ومع ذلك، لا يعني هذا أن رولز يدافع عن فرض سياسات السوق الحرة الاقتصادية على البلدان الفقيرة. إذ ينبغي أن يكون هدف المساعدات هو السماح للدولة بأن تقرر مصيرها في إطار ثقافتها الاجتماعية والسياسية. وتركز مقاربة رولز على ادعاءات المجتمعات القومية، وهو ما يميزها عن رؤى سنجر الكوزموبوليتانية، وكذلك عن المفكرين المساواتيين العالميين الذين سنتناولهم بالبحث في موضع لاحق في هذا الفصل.

الجنسية والواجبات المحددة

كشأن رولز، يميز توماس ناجل بين واجبنا نحو توفير المساعدة أو الإغاثة لتلك التفاوتات الشديدة التي تجعل من المستحيل على أشد الناس فقرًا في العالم أن يعيلوا أنفسهم، والواجب الأكثر عمومية نحو تصحيح التفاوتات. ويقول ناجل: إن الدول الغنية مطالبةٌ أخلاقيًا بتخفيف الفقر المدقع من خلال المساعدات، سواء أسهمت في إحداثه أم لا. لكن تلك الواجبات الإنسانية لا ترقى إلى شروط العدالة. وهي تطبَّق بسبب الحاجة المطلقة، بينما العدالة معنية بالحاجة النسبية (Nagel, 2005).

يشير ناجل إلى أن العدالة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالسيادة. وكما قال الفيلسوف السياسي الذي عاش في القرن السابع عشر هوبز، فإن في سياق المجتمع المدني وحده، الذي تضمنه سيادة الدولة، يمكن وضع المبادئ الأخلاقية (Hobbes, 1962 [1651]). ويعتمد مفهوما العدالة والإلزام على وجود الدولة، مع المؤسسات السياسية المشتركة. وبناءً على هذا الرأي، لا يمكن أن تكون هناك عدالة عالمية دون حكومة عالمية لضمان أن الدول تفي

بالتزاماتها وتعمل بشكل متبادل. وبينما يشتهر هوبز بتأكيده على سلطة الدولة المطلقة، من المهم ملاحظة أن الغرض من تلك السلطة هو تمكين العمل المنسق بواسطة أعداد كبيرة من الأشخاص الذي يعملون من أجل المصلحة الذاتية المشتركة. ويؤكد ناجل أن نظرية رولز تتسق مع هذه المقاربة السياسية للعدالة؛ فهي تنبع من ارتباطنا كمواطنين نعيش معًا داخل المجتمع (Nagel, 2005).

يساعدنا هذا على إعطاء أهمية للكوزموبوليتانية؛ فنحن ندين بواجبات خاصة تجاه أولاد بلدنا، لكن السبب في أننا ندين بهذه الواجبات هو ارتباطنا السياسي داخل الدولة، والالتزامات التي يفرضها علينا هذا. ويقول ناجل: إن المجتمع أكثر من مشروع للميزة المتبادلة؛ فهو ارتباط سياسي مع مكوِّن غير تطوعي قوي. ذلك أن المواطنين يشتركون في وضع النظام، وهم يخضعون لمعاييره، ويشير ناجل إلى أن هذا يخلق افتراضًا مضادًا للتفاوتات المحلية التعسفية. والمواطنون مسئولون عن أفعال المجتمع التي تتم باسمهم، ولهذا السبب فهم يتولون مسئولية المؤسسات التي تخلق الفوائد والمزايا وتوزعها. وكما يوضح ناجل، فإن هذا التصور السياسي للعدالة يتسق مع ذلك الذي يدافع عنه رونالد دوركين، حيث يقول: إنه لا بد أن يعبر القانون عن الاهتمام المتساوي لكل المواطنين، ويعاملهم جميعًا بموضوعية وحياد. ولا بد أن يشارك المواطنون كافةً في وضع القانون وفي ذهنهم هذا الأمر (Dowrkin, 2000). باختصار، العدالة هي ما يشير إليه ناجل على أنه إلزام ترابطي؛ فنحن مدينون به تجاه بعضنا البعض لأننا مواطنون نعيش ونتداول معًا. ولم يصل المجتمع الدولي بعد إلى مستوى توليد الالتزامات الترابطية. ولا شك في أن هناك اعتمادًا اقتصاديًا متبادلاً وتعاونًا مؤسسيًا كبيرين في أنحاء العالم، لكن هذا لا يعني أن هناك تعاونًا سياسيًا. ونتيجة لذلك، فنحن غير مجبرين على إعادة توزيع الموارد للناس الذين خارج حدودنا القومية بناءً على مبادئ العدالة.

وبالمثل، يقول صمويل فريمان: إنه بينما يوجد نوع من المجتمع على المستوى العالمي، فهو ليس مجتمعًا سياسيًّا يتداول فيه الناس بشأن مصلحة مشتركة (Freeman, 2006). إذ تحتفظ الدول بحقوقها السيادية على غير المواطنين في المجتمع المدني، وبذلك لا يمكن أن يكون هناك ضمان للتبادل. وأية سلطة سياسية تُمنح على المستوى العالمي يمكن سحبها. ويوضح فريمان أن مبدأ الاختلاف الخاص برولز لم يكن المقصود به أن يكون وحيدًا، بل كان جزءًا من بنية اجتماعية واقتصادية بعينها (البنية الأساسية). وهو بذلك جزء من سؤال أكبر خاص بكيفية بناء العلاقات بين الأفراد الذين لهم علاقات اجتماعية واقتصادية وملكية متبادلة. والمواطنون العالقون في هذه الشبكة من العلاقات لا بد أن يكونوا قادرين على التداول بطريقة ديمقراطية بشأن كيفية المشاركة في المنافع الاجتماعية، ولا وجود لبُنى تضمن هذا التداول عبر الحدود القومية (مع بعض الاستثناءات، مثل الاتحاد الأوربي).

يقدم ميلر ما قد يكون أشمل دفاع عن الادعاء بأن الحدود مناسبة للتفكير بشأن العدالة، وبذلك لا يمكن أن يكون هناك مبدأ للمساواة الاقتصادية بين الدول (Miller, 2000, 2007). وهو كشأن ناجل ينبه إلى أن هذا لا يعني أن الدول الغنية ليس عليها واجب إمداد الفقراء العالميين بالحد الأدنى الذي يحتاجونه للعيش. كما أنه لا يعني أن التفاوتات في السلطة والنفوذ بين البلدان الغنية والفقيرة مقبولة في تعاملاتها. فلا ينبغي للدولة الغنية أن تكون قادرة على إملاء شروط التجارة على الدولة الفقيرة. لكن ميلر يقول: إن هذه المخاوف تتعلق بالتفاوت التجاري، وليس التفاوت في حد ذاته. ولا ينبغي أن يكون هدف المساعدة هو تحقيق المساواة التوزيعية، أو حتى الفرصة المتكافئة. فالواقع هو أن العدالة الاجتماعية ينبغي قصرها على ثلاثة واجبات:

١- احترام حقوق الإنسان الأساسية في أنحاء العالم.

٢- الامتناع عن استغلال البشر والجماعات المعرضين للخطر.

٣- الالتزام بمد الجماعات كافة بالفرصة لتحقيق تقرير المصير والعدالة الاجتماعية.

سبب تحديد العدالة الدولية لدى ميلر هو أنه على الرغم من العولمة، العضوية القومية مهمة من الناحية الأخلاقية (Miller, 2000, 2007). وما زال أغلب الناس ينتمون إلى جماعتهم القومية، وما زالت أهم القرارات تُتخذ على المستوى القومي، وتكوِّن الدول نفسها باعتبارها مشروعات منافع متبادلة. وبذلك لا بد أن تتحمل الدول القومية ومواطنوها مسئولية المكاسب والخسائر التي يخلقونها ويستفيدون منها. وعلاوة على ذلك، فإنه حتى إذا كنا سنبدأ من المساواة، فإن القرارات التي تتخذها الحكومات القومية تعكس اختلافات ثقافية وسياسية بعينها لا تحافظ عليها. وتذكرنا هذه الحجة بتركيز رولز على الدور الذي تؤديه القيم السياسية والثقافية والاجتماعية لدولة ما في تحديد ما إذا كانت ستصبح غنية أم لا. إلا أنها تشبه كذلك حجة نوزيك المضادة للمساواتية في العدالة المحلية، التي ناقشناها في الفصل الثاني (Nozick, 1974).

الحجج المضادة للمساعدات الدولية

ننتقل على نحو موجز هنا إلى الحجج المضادة لكل المساعدات الدولية التي تقدمها الدول. وهذا الموقف له عدد قليل ممن يدافعون عنه بين الفلاسفة السياسيين، مع أنه يثير حججًا كتلك التي بحثناها بالفعل مؤيدة لتقييد نقل الثروة على المستوى الدولي. وينبع أقوى موقف ضد إعادة التوزيع العالمي من الدفاع الليبرتاري الخاص بالدولة المحدودة. وفي الفصل الثاني، بحثنا

الحجج المؤيدة والمعارضة لإعادة توزيع الثروات محليًا، من خلال الضرائب والرفاه. وكما رأينا، فقد قال نوزيك: إن إعادة التوزيع هـذا يتجـاوز دور الدولة (Nozick, 1974). وللأفراد الحق في مكاسبهم، وتنبغي مطالبتهم فقط بإعادتها إلى الدولة ليدفعوا لها ثمن حماية حقوقنا. ويعارض نوزيـك كـل نظريات العدالة النمطية الشبيهة بالنظريات المساواتية، علـى أسـاس أنهـا تتدخل في حرية الأفراد في الاحتفاظ بأملاكهم أو نقلها كما يشاءون. وعلاوة على ذلك فمن المستحيل الحفاظ على الأنماط، لأن حريات الأشخاص سوف تتدخل فيها. وكان نوزيك يشير إلى العدالة داخل الدول، لكن كما رأينا فـإن اعتراضاته يرددها رولز وغيره من المنظِّرين الذين يعارضون تطبيق مبادئ العدالة على المستوى العالمي. وبالطبع تقوم نظرية التخويل الخاصة بنوزيك على افتراض أن الاستحواذ الأصلي على الموارد كان مشروعًا، بمعنى أنـه يترك ما يكفي للآخرين. وكما سنرى لاحقًا في هذا الفصل، يدعم رفض هذا الافتراض مقترحات توماس بوج الخاصة بإعادة التوزيع.

يؤكد تشاندران كوكاتاس أنه لا ينبغي السعي لتحقيق العدالة باعتبارها هدفًا في الشئون الدولية، لأنه ليس هناك إجماع على مـا تنطـوي عليهـا (Kukathas, 2006). وفهمنا للعدالة وما هو قيِّم في المجتمع متنوع ومختلَف عليه. ونتيجة لذلك فإن المؤسسات المقصود بها الـسعي لتحقيـق العدالـة وترسيخها سوف تفرض في النهاية المعاني التي تتبناها الـدول والتحالفـات القوية. وعلاوة على ذلك فإن لإعادة توزيع الموارد نتـائج سـيئة بالنـسبة للشعوب الفقيرة؛ فهي تشجع الدول المتلقية على أن تـصبح معتمـدة علـى المساعدات بدلاً من أن تحقق تنميتها الاقتصادية. كما أنها تعزز نفوذ النخب الفاسدة في الدول المتلقية، وتسهم في توسيع التفاوت داخل الدولة المتلقيـة. ويشير كوكاتاس إلى أن مسار العمل الأفضل للأفراد هو أن يسهموا بـشكل

أكبر في الإغاثة الدولية، بشكل خاص من خلال العمل الجماعي والتطوعي مع المنظمات غير الحكومية. وبالإضافة إلى ذلك، ينبغي تشجيع البلدان الفقيرة على القيام بالإصلاحات الاقتصادية والسياسية التي تحرر الموارد داخليًا (Kukatha, 2006). ويعيدنا هذا إلى الحجة القائلة إن الفقر والجوع تنتجهما السياسات الحكومية وليس الموارد غير الكافية.

العدالة والالتزام بين الدول

بينما ترفض الحجج التي بحثناها في القسم السابق كل إعادة للتوزيع باسم العدالة، فغالبًا ما يتخذ المدافعون عن المساعدات موقفًا مضادًا ممن يدافعون عن إعادة التوزيع المساواتي في المجال المحلي، غير أنهم ينكرون أنه ينطبق على المستوى العالمي. وكما رأينا، يقول رولز: إن هناك اختلافًا أساسيًّا بين التزامنا بإعادة توزيع الموارد على المستوى المحلي، حيث تنظم حياتَنا البنيةُ الأساسيةُ للمشروع الاجتماعي الذي نتعاون فيه، والتزاماتنا الأقل عبر الحدود القومية. ويوافق ناجل وميلر مؤكدين أن الجنسية تفرض واجبات على المواطنين لا يمكن نقلها عبر الحدود القومية. ويرفض فلاسفة سياسيون عديدون، يشتركون في التزام رولز الأساسي بإعادة التوزيع على المستوى المحلي، هذا التمييز. فهم يقولون: إن أثر النظام الدولي على الدول يعني أنه ينبغي علينا تنظيم التفاوتات التي يفرزها بالطريقة نفسها التي يتم بها تنظيم البنية الأساسية. أو لنصغ الأمر من ناحية واجبات الدول: على الدول الغنية باعتبارها أعضاء في النظام العالمي التزامات تقوم على التبادلية. وفي حجة مبكرة ومؤثرة على هذا النمط، يطبق تشارلز بايتس حجج رولز الخاصة بمبادئه المحلية على المستوى العالمي، حيث ينتهي إلى أن العدالة، وليس

مجرد المساعدات المتبادلة، تقتضي منا نقل الثروة عبر الحدود القومية إلى المحتاجين (Beitz, 1970). ولكن يقدم هذه الحجة، فهو يؤكد أن:

١- الدول مربوطة ببعضها في شبكة من الاعتماد المتبادل لها الأثر نفسه باعتبارها مشروعًا مشتركًا للتعاون الاجتماعي.

٢- تولِّد الموارد الطبيعية غير المستحَقة، كالمواهب الطبيعية، الفوائد في هذا المشروع المشترك الذي ينبغي أن يشترك فيه الجميع.

يقول بايتس: إن الأشخاص مربوطون ببعضهم على نحو له أهميته، سواء أكانوا يتعاونون مع بعضهم بشكل فاعل في مشروع مشترك للتعاون الاجتماعي أم لا. ولا ينبغي لنا تفسير اشتراط رولز أن يكون هذا المشروع موجودًا بمعناه شديد الحرفية؛ فالحقيقة هي أن الدول لم تعد أنظمة تعاونية مكتفية ذاتيًا. بل هي مربوطة ببعضها داخل نمط معقد من التفاعلات الاجتماعية: التجارة والسفر والاستثمار الأجنبي والمساعدات والاتصالات. ويوجد التعريف الصحيح للتعاون الاجتماعي الذي يجتذب متطلبات العدالة عندما "ينتج النشاط الاجتماعي فوائد أو أعباء نسبية أو مطلقة ما كانت لتوجد لو لم يوجد النشاط الاجتماعي" (Beitz, 1979: 131). وهذا التعريف للتعاون الاجتماعي لا يجعله مقصورًا على الحدود القومية، بل إنه حتى رولز يتخيل درجة معينة من الاعتماد المتبادل، كي تختار الأطراف الممثلة للدول مبادئ القانون الدولي المألوفة لتنظيم تفاعلاتها. ويقول بايتس: إن أهم ملامح هذا الاعتماد المتبادل فيما يتعلق بمسائل العدالة هو حجم الاستثمار والتجارة الدوليين. فاستثمار الشركات دولي بشكل كبير، والسوق عالمية، والشركات متعددة الجنسيات. وتنبغي كذلك ملاحظة أن بايتس كان يكتب في عام ١٩٧٩، ومنذ ذلك الحين هناك نمو أكبر في الاعتماد المتبادل الاقتصادي الدولي.

علاوة على ذلك، تنتج التفاعلات الاقتصادية بين الدول منافع اقتصادية ضخمة يتم توزيعها على نحو غير متساو (انظر الجدول ١٠-١، ص ١٩٠). ويوضح بايتس أن الاعتماد المتبادل يوسع الفجوة بين الدول الغنية والدول الفقيرة، وإن كان ينتج منافع مطلقة للدول كافة. وللدول موارد ومستويات تكنولوجيا مختلفة، ويمكن للشركات متعددة الجنسيات نقل الاستثمار إلى الدول الأكثر إنتاجية والأقل تكلفة، وبذلك تفاقم التفاوت الاقتصادي. فالبلدان غير متساوية في قدرتها على تأمين مكاسب التجارة الدولية، حيث إن هذا يعتمد على قدرة الحكومات المحلية على الحفاظ على السيطرة على الشركات المحلية لكنها متعددة الجنسيات إلى حد كبير. وتكون بعض الدول معرضة للخطر على نحو غير متماثل إن هي اعتمدت على الصادرات المركزة في بضعة منتجات. وكذلك تجد الحكومات أنه من الصعب السيطرة على الاقتصادات المحلية لكونها تعتمد على التطورات الاقتصادية في أماكن أخرى.

فاقمت العولمة فقدان السيطرة القومية هذا فحسب، ولا خلاف الآن على ادعاء أن الدول ليست مكتفية ذاتيًا، وأن التعاون الاقتصادي لا تحتويه الحدود القومية. فهناك نمط معقد من التفاعلات الاجتماعية التي تنتج المنافع والأعباء التي ما كانت لتوجد لولا ذلك. وهذا ما يعرِّفه رولز بأنه مهم في مناقشته لتطبيق مبادئ العدالة على المجتمعات المحلية. ويعرِّف آلان بيوكانان البنية الأساسية العالمية بأنها مجموعة من المؤسسات الاقتصادية والسياسية ذات "الآثار العميقة والدائمة" على توزيع المنافع والأعباء بين الناس في أنحاء العالم (Buchanan, 2000).

لكن هناك ملمحًا آخر للوضع العالمي يقوي التشابه مع المحلي، وهذا هو الدور الذي تؤديه الموارد الطبيعية في توليد الثروة. ويقول بايتس: إن الموارد الطبيعية تقدم إسهامًا مهمًا للتقدم المادي في المجتمعات. وسوف ترى

الأطراف في الموقف الأصلي توزيع الموارد بالطريقة نفسها التي ترى بها توزيع المهارات الطبيعية، أي باعتبارها غير مكتسبة. والواقع أن بايتس يقول إنه يمكننا تقديم حجة مؤيدة للموارد الطبيعية أقوى مما نقدمها للمواهب الطبيعية، فهي ليست جزءًا لا يمكن فصله من الذات الإنسانية والشخصية الإنسانية. وبما أن هناك تعاونًا اجتماعيًا على المستوى العالمي، فإن المنافع غير المتساوية الناتجة عن امتلاك الموارد الطبيعية ينبغي تنظيمها بواسطة مبادئ العدالة.

ينتهي بايتس إلى أن مبدأي رولز يمكن تبريرهما على المستوى المحلي، كما أنه لا بد كذلك من تبريرهما على المستوى العالمي. وليس هناك سبب للظن بأنه ينبغي على الأطراف في الموقف الأصلي معرفة ما هي الدولة التي تنتمي إليها، إذ لا بد أن "حجاب الجهل" الذي يمنع الأطراف من معرفة الحقائق بشأن هوياتها وأماكنها في العالم ينطبق كذلك على المواطنة. وسوف تختار الأطراف في الموقف الأصلي تعظيم وضع جماعة الناس الأكثر فقرًا في العالم. وكما يشير هو، لن تتكون هذه الجماعة بالضرورة من أشخاص في دولة بعينها؛ وما يهم هنا هو التفاوتات بين الأفراد وليس بين الدول. فوضع بايتس كوزموبوليتاني، بمعنى أنه يرى ضرورة تطبيق مبادئ العدالة على الجميع بغض النظر عن العضوية القومية. لكن ينبغي لنا ملاحظة أن هذا لا يعني أنه ينظر إلى الدول على أنها غير مناسبة لمقتضى الحال. ذلك أن حدود الدول ليست مهمة من الناحية الأخلاقية، بل هي مهمة من الناحية العملية، حيث إن الدول في أحسن وضع لتنفيذ مسئوليات إعادة التوزيع.

ردًا على بايتس، يصر رولز على أنه لا يمكننا تشبيه المواهب الطبيعية بالموارد الطبيعية، لأن الثانية يمكن تمييزها عن ثقافة البلد السياسية

والمدنية، وهو ما يحدد كيفية استغلال الموارد. وعلاوة على ذلك، فإنه بينما ينشغل الناس في التعاون الاجتماعي على المستوى العالمي، لا يتطلب هذا التعاون تنظيمًا بواسطة مبادئ العدالة، لأنه لا يتم داخل بنية أساسية (Rawls, 1999). ومع ذلك فقد أكد بايتس أن للمجتمع العالمي بنية أساسية، تلك المؤسسات والممارسات الاقتصادية والسياسية والقانونية التي يتفاعل داخلها الأشخاص والدول. وفي عمله اللاحق تخلى عن قول إن مدفوعات المساعدات ــ نقل الموارد كبيرة الحجم بين البلدان ــ هي الوسيلة الأكثر فاعلية لتحقيق العدالة العالمية (Beitz, 2005). وهو يقول الآن إن إعادة تنظيم البنية الأساسية للمجتمع العالمي للتأكد من أن مؤسساته وممارساته لا تنتج التفاوت وتفاقمه هي العمل الأكثر أهمية. ويشمل ذلك تنظيم تدفقات رأس المال الخاص والتجارة وحقوق الملكية الدولية.

كشأن بايتس، يتبنى توماس بوج رؤية كوزموبوليتانية، حيث يقول إن مبادئ العدالة تنطبق على المجتمع العالمي (Pogge, 2002). لكن بينما يؤكد بايتس الواجب الإيجابي لتوزيع الثروة، يقيم بوج حجته على الواجب السلبي الذي لا يجب على الدول الإسهام به في الفقر الذي يهدد الحياة الخاص بالآخرين. وبما أن الفقر والحاجة العالميين والتفاوت الشديد حقائق، فما هي واجبات الدول الغنية؟ يقبل بوج أن علينا واجبًا إيجابيًا لمساعدة من هم في شدة. لكن كما رأينا في نقد ميلر لسنجر، فإن الاعتراف بهذا لا يدلنا على من نساعده. فبدلاً من تقديم المساعدات الخارجية، يمكننا تأييد إعادة توزيع الموارد داخل البلد. ويقول بوج إن واجب توزيع الثروة في الخارج يعتمد على الواجب السلبي الخاص بعدم الاستفادة من إفقار الآخرين أو الإسهام فيه. ويعتمد هذا الواجب السلبي على تأكيد ثلاثة عوامل تتصل بوضع الأكثر فقرًا:

١- لا بد أن تسهم المؤسسات الاجتماعية المشتركة في التفاوت العالمي، ولا بد من فرضها على الأكثر فقرًا.

٢- لا بد من استبعاد الأكثر فقرًا من منافع الموارد الطبيعية، دون تعويض.

٣- لا بد أن تحدث عمليةٌ تاريخيةٌ تنطوي على العنف والقمع الأوضاعَ النسبيةَ للأكثر فقرًا.

يقول: بوج إن كلاً من هذه الشروط يُلبَّى. ففي حالة الشرط الأول، تسهم المؤسسات العالمية الخاصة بالتجارة والاستثمار الأجنبي على أقل تقدير في التفاوت العالمي، على الرغم من أن بوج يترك فكرة أن الفساد والقرارات السياسية السيئة في البلدان الفقيرة لها دورها كذلك مفتوحة. فالاستثمارات والقروض والتجارة والرشاوى والمساعدات العسكرية والسياحة الجنسية (وهذه ليست قائمة شاملة) تؤكد جميعها حالة الفقر العالمي وتفاقمها. كما أن للقرارات المحلية والعوامل الثقافية في البلدان الفقيرة أثرها كذلك، إلا أن بوج يوضح أن هذه ليست عوامل مستقلة، فهي تتأثر بالنظام العالمي القائم. ويمكننا على سبيل المثال النظر إلى العلاقة بين تجارة السلاح الدولية والعنف والحرب الأهلية في البلدان النامية، بين استغلال النساء والفتيات وقمعهن والسياحة الجنسية الدولية. فقد استغلت البلدان الغنية ومواطنوها نفوذهم لتشكيل قواعد الاقتصاد العالمي، ويؤثر هذا على مصير كل من يشاركون فيه.

الشرط الثاني يسهل تحقيقه، فالدول التي تصادف أنه ليست لديها موارد طبيعية على أراضيها لا يتم تعويضها عن كونها لا تحقق ربحًا منها. وكشأن بايتس، يفترض بوج أن الموارد الطبيعية لا تستحقها الدول من الناحية الأخلاقية. وهذا الشق من حجته يحتكم إلى حجة الفيلسوف البريطاني

الذي عاش في القرن السابع عشر چون لوك، وهي أن الاستحواذ على الأملاك وأرباحها يكون مشروعًا ما دام قد تبقى للآخرين ما هو بالقدر نفسه من الكفاية والجودة (Locke, 1988 [1690]). وقد ناقشنا ذلك فيما يتعلق بالعدالة في الفصل الثاني). ومن الواضح أنه لم يُترك للبلدان التي بلا موارد طبيعية ما هو كافٍ وجيد.

في حالة الشرط الثالث، جمع الاستعمار والتدخل الأجنبي من جانب الدول المتقدمة بين العنف والقمع. وللبلدان الغنية والفقيرة تاريخ مشترك وعنيف أدى إلى التفاوتات الحالية. باختصار، الناس في البلدان الغنية، ومن خلال تشكيل الظروف العالمية التي تسبب المعاناة من الفقر العالمي وفرضها، تؤذي الفقراء العالميين بفاعلية، بطريقة مشابهة للمعاناة الجماعية التي أحدثها دكتاتوريون كهتلر وستالين (Pogge, 2005).

يركز حل پوج المقترح على الشرط الثاني؛ استبعاد البلدان الفقيرة من أرباح الموارد. وهو يبدأ من فرضية أن موارد العالم ملكية مشتركة، وأنها لو وُزّعت توزيعًا صحيحًا لكانت كافية لتلبية طلبات الجميع الأساسية. وهو يقول إنه لا ينبغي أن تكون للدول حقوق ملكية كاملة للموارد التي في أراضيها، لكن ينبغي مطالبتها بأن تشارك بجزء صغير من الموارد التي تقرر استغلالها أو بيعها (Pogge, 1998, 2004). ولا بد من استخدام العائدات الناتجة عن ذلك في المدفوعات، عائد الموارد العالمية الذى سوف يُعاد توزيعه على البلدان الفقيرة. وأهمية عائد الموارد العالمية أنه يضمن أنه يمكن للبشر جميعًا تلبية حاجاتهم الأساسية بكرامة، تمكينهم من الدفاع عن مصالحهم الأساسية. ويقدر پوج أنه يمكن أن يزيد المنتَج الاجتماعي العالمي بنسبة ١ بالمائة، وهو ما يمكن إعادة توزيعه من أجل القضاء على الفقر. وهذه الأموال يمكن إنفاقها كذلك لتشجيع الحكم الأقل فسادًا في البلدان

المتلقية. وسوف يزيد عائد الموارد العالمية بنحو ٣٢٠ مليار دولار سنويًا ، أو نحو ٨٦ ضعفًا مما تنفقه البلدان الغنية كافةً في الوقت الراهن على الخدمات الاجتماعية الأساسية في العالم النامي (Pogge, 2005).

برواز (١٠-٢) إعادة التوزيع العالمي للثروات: المعايير والقيم المتضاربة

ينتقل النقاش حول إعادة توزيع الموارد عالميًّا إلى التفسيرات المتضاربة للعدالة والحقوق، وعلاقتها بالدولة القومية، وكذلك حقوق الملكية.

العدالة

يقول مؤيدو إعادة التوزيع العالمي للثروات: إن العدالة تتطلب أن يكون لدى البشر جميعًا، على أقل تقدير، مستوى أساسي من الموارد اللازمة لأن يحيوا حياة لائقة. ومبادئ العدالة لا تحددها الحدود القومية؛ فالبشر جميعهم متساوون من الناحية الأخلاقية، ونحن ندين لبعضنا بواجبات ــ على أقل تقدير تلبية الحاجات الأساسية ــ على أساس من الإنسانية المشتركة، وليس المواطنة.

ويرد المعارضون بأن العدالة تعتمد على وجود عقد اجتماعي مشترك، أو مشاركة مشتركة في العملية السياسية، أو سيادة الدولة الشاملة. وفي أية حالة، لا يمكن تطبيق مبادئ العدالة على المستوى العالمي في غياب هاتين. ويرد بعض مؤيد إعادة التوزيع على هذا بتوضيح أن هناك اعتمادًا متبادلاً هائلاً بين الدول، وأن الدول تشترك في مؤسسات اجتماعية واقتصادية دولية (انظر القسم المتعلق بالملكية الخاصة في هذا البرواز).

الحقــــوق

يقول مؤيدو إعادة التوزيع: إن البشر جميعًا لديهم على أقل تقــدير حقوق أساسية، تعرَّف عادةً بأنها حق التحرر من العنف والحاجة المادية. وهذه الحقوق مستقلة عن الجنسية. فهؤلاء الذي لديهم موارد كافية علــيهم واجب ضمان قدرة الآخرين على ممارسة حقوقهم الأساسية.

يقبل نقاد كثيرون حق سبل العيش الأساسية، لكنهم ينتقدون إعــادة التوزيع الموسع، على أساس أن غالبية الحقــوق الأساســية تقــوم علــى العضوية المشتركة في مشروع مشترك كالدولة القومية.

الملكية الخاصـــة

في هذا المقام، يقول مؤيدو إعادة التوزيع، كما في الحالة المحليــة (انظر الفصل الثاني)، تخضع حقوق الملكية لشروط العدالة. وحتــى فــي غياب الدولة العالمية، هناك تعاون واعتماد متبادلان كافيان بــين الــدول للانتهاء إلى أن الملكية تُنتَج نتيجة للتفاعل الاجتماعي ولا بد من توزيعها اجتماعيًا.

طبقًا لأقوى حجة مضادة لهذا قدمها الليبرتاريون، ليس مــن حــق الدول المطالبة بأملاك البعض لإعادة توزيعها على آخرين.

يقول بعض المنتقدين: إنه حتى إذا كان بالإمكان الدفاع عن إعــادة التوزيع على المستوى المحلــي، فــإن التعــاون والاعتمــاد المتبــادلين الاجتماعيين على المستوى الدولي لا يمثلان مشاركة في مشروع اجتماعي واقتصادي مشترك مشابه للدولة.

من المهم ملاحظة ادعاء بوج أن عائد الموارد العالمية ليس مساعدة، كما أنه ليس نقلاً لما هو للدول الغنية الحق في امتلاكه (Pogge, 2005). بل إنه يعكس رأي لوك القائل؛ إنه ينبغي أن يكون للجميع الحق في حصة نسبية من موارد العالم الطبيعية، ذلك أن من يمتلكونها ويستفيدون منها لا بد أن يضمنوا أن ما يكفي وما هو بالقدر نفسه من الجودة قد تُرِك للآخرين. ولم يكن من حق الدول الغنية قط الخق في كل الأرباح التي تحققها من استغلال الموارد الطبيعية أو بيعها. فالمقصود بعائد الموارد الطبيعية هو القضاء على عملية تاريخية غير عادلة، وتقديم حصة (ليست بالضرورة متساوية) من تلك الموارد كان للبلدان كافةً لها الحق فيها أصلاً. ويعني بوج أن هذا يتساوق مع حجج التخويل التاريخية المؤيدة للملكية الخاصة، كتلك المقدمة من روبرت نوزيك. لكن كما هى الحال مع مقترحات الدخل الأساسي التي ناقشناها في الفصل الثاني، يدمج عائد الموارد العالمية كذلك قلقًا ليبرتاريًّا من تزويد الفقراء (في هذه الحالة الدول الفقيرة) بالموارد التي كانت من حقهم أصلاً، كي يتخذوا قراراتهم الحرة والمستقلة بشأن التنمية. وبهذه الطريقة يكون عائد الموارد العالمية بديلاً لمساعدات التنمية التقليدية؛ فهو لا يمكن تقييده ويمكِّن البلدان الفقيرة من اتخاذ قراراتها بشأن التنمية. وقد نلاحظ أن هذا يتساوق مع قلق رولز من تمكن البلدان من تحديد مستوياتها من الثروة المادية بما يتفق مع قيمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

خاتمة

سيكون من السهل رؤية الحجج القائلة: إن العدالة تتطلب توزيعًا دوليًّا متزايدًا بواسطة المساعدات الخارجية على أنها إقرار غير مؤهل لنقل المزيد من الثروة إلى الدول الفقيرة. لكن الحقيقة أعقد من ذلك بكثير. فكما أشرنا في بداية هذا الفصل، هوجمت البلدان الغنية ليس فقط من أجل نقص كمية الموارد التي تقدمها، بشكل خاص مقارنةً بالأهداف المتفق عليها دوليًّا، بل كذلك من أجل نوع المساعدات المقدمة، ولمن توجَّه. فجزء كبير من المساعدات يُقدَّم للحلفاء الإستراتيجيين للدول المانحة، وليس لمن هم أكثر حاجةً في العالم. والكثير من هذه المساعدات مقيَّد. ويعني هذا كله أن المساعدات غالبًا ما يكون المقصود بها هو إفادة البلد المانح وكذلك المتلقي، وإذا قبلنا الفهم الواقعي التقليدي للعلاقات الدولية على أن المصلحة القومية هي التي تديرها، فلن يكون هذا مستغربًا. لكن في ظل وجود هذه القيود على المساعدات، ليس مستغربًا كذلك أن الفقر العالمي ما زال موجودًا. ويُنسى هذا أحيانًا في النقاش العام الدائر في البلدان الغنية بشأن ما إذا كان يفلح أم لا يفلح. ويشير المعارضون إلى الفقر المدقع المستمر في أجزاء من العالم كجنوب الصحراء الكبرى في إفريقيا ويقولون، كما يقول كوكاتاس، إن المساعدات عززت الفساد في البلدان المتلقية، وأثنتها عن تولي مسئولية تنميتها. ومع ذلك فإنه كما يوضح مؤيدو المساعدات، هناك نجاح مهم في مجالات صحة الأطفال ووفياتهم، وزيادة الإنتاج الزراعي في الصين والهند وجنوب شرق آسيا (Sachs, 2005).

تقدم كل الحجج الفلسفية التي بحثناها تقريبًا بعض الأسس التي يتم على أساسها انتقاد طريقة تقديم المساعدات، وتقترح طرقًا لتحسينها. والحجج المؤيدة للمساعدات الإنسانية لتخفيف الفقر المدقع يقدمها الفلاسفة على امتداد الطيف، من حجة سنجر النفعية إلى مقاربة رولز التعاقدية الأكثر حذرًا. وهم يتفقون جميعًا على أن دول العالم الغنية مجبرة أخلاقيًا، على الأقل، لتوفير الموارد التي يحتاجها فقراء العالم للعيش. وعلاوة على ذلك، فإن الفلاسفة الذين يدافعون عن تطبيق المبادئ المساواتية على التوزيع العالمي (مثل بايتس) يؤكدون على أهمية تحسين وضع المجموعة الأكثر فقرًا. وبينما يعارض رولز المساواتية العالمية، يذكرنا تركيزه على أهمية الحفاظ على الثقافة السياسية والقيم الاجتماعية والثقافية والدينية للمجتمعات المنظمة تنظيمًا جيدًا بأخطار فرض السياسات الاجتماعية والاقتصادية على البلدان المتلقية. ولا يعني هذا أن سوء الإدارة والفساد في البلدان المتلقية يمكن تبريره على أساس من الاختلاف الثقافي. ويؤكد رولز على ضرورة أن تكون المجتمعات منظمة تنظيمًا جيدًا، سواء أكانت ليبرالية أم لائقة، وينعكس ذلك في النتائج التي توصل إليها البنك الدولي وهي أنه من الأرجح أن تكون المساعدات فاعلة عندما تنظم البلدان المتلقية دور القانون وحقوق الإنسان، وتكون خالية من الفساد (Dollar and Pritchett, 1998).

يجسد عائد الموارد العالمية عند بوج مقاربة مختلفة لنقل الموارد، ذلك أنه يفهم الموارد المنقولة على أنها أملاك مشروعة للبلدان المتلقية. وكما رأينا، فإن العائد تعويض عن نصيبها من الأملاك التي استحوذت عليها دول أخرى في صورة موارد طبيعية. وبذلك فهو يسمح للبلدان المتلقية بالحد الأقصى من الحرية في تقرير ما تفعله بمواردها، طبقًا لحقوقها السياسية

والثقافية والأخلاقية. ويتفق هذا مع توصيات المنظمات غير الحكومية المعنية بالمساعدات بضرورة مشاركة البلدان المتلقية في تقرير كيفية استغلال الأموال. إلا أنه يجب عدم السماح بأن تغطي القيم الثقافية والاستقلال القومي على الفساد والاستغلال. وفي حالة الحكومات الفاسدة التي تفضل إنفاق عائد الموارد العالمية على النخب وليس على الفقراء والمحتاجين، يشير بوج إلى أن الأموال يمكن دفعها بشكل مباشر إلى المحتاجين من خلال الأمم المتحدة أو المنظمات غير الحكومية. وإذا كان من المستحيل ذهاب عائد الواردات العالمية إلى الناس في دولة بعينها تحتاجها بشدة، فينبغي عدم دفع العائد للدولة بحال من الأحوال (Pogge, 2004). والتحدي الذي تثيره المساعدات لكل من الفلاسفة والممارسين هو الموازنة بين الاهتمام الكلي بالحاجات الإنسانية، من ناحية، واحترام الاستقلال القومي وتقرير المصير للبلدان النامية، من ناحية أخرى.

الفصـل الحادي عشر

هل يمكن تبرير التدخل العسكري في البلدان الأخرى على أسس إنسانية؟

المسألة الخاصة بما إذا كان من حق الدول التدخل لمنع إساءة الطغاة لأناس في بلدان أخرى أم لا تجري مناقشتها ظهور الدول القومية وقانون الدول في القرن السابع عشر. ويمكن أن يتخذ التدخل أشكالاً كثيرة، بما في ذلك فرض العقوبات والضغط الدبلوماسي، إلا أن استخدام القوات المسلحة عليه خلاف كبير. والمعضلة التي يثيرها التدخل يمكن بحثها من النواحي القانونية والسياسية والأخلاقية؛ فكما سنرى، يعترف القانون الدولي بالتدخل باعتباره استثناءً محدودًا جدًا لسيادة الدولة. لكن البعدين السياسي والأخلاقي للتدخل أكثر تعقيدًا وصعوبةً في تقييمهما. وكما تبين الحالات التاريخية والمعاصرة، فقد جرى تبرير التدخل على أسس أخلاقية، لكنه نُفِّذ في جزء كبير منه لتعزيز المصلحة الذاتية للقوة المتدخلة. وبُرر التدخل الإمبريالي الغربي في آسيا وأفريقيا في القرن التاسع عشر من الناحية الأخلاقية بادعاء أن السكان الأصليين بحاجة إلى حماية من الطغاة المحليين (وهي حجة تدعمها، كما سنرى، حجة أحد مؤسسي الليبرالية الحديثة، وهو جون ستيوارت ميل). وفي عام ١٩٣٨ حاول أدولف هتلر تبرير غزوه لتشيكوسلوفاكيا على أساس حماية الأقلية الألمانية في زوديتنلاند من انتهاك حقوق الإنسان. وفي عام ٢٠٠٣، بُرِّر غزو العراق بواسطة الولايات المتحدة وحلفائها في العلن، جزئيًا على الأقل، على أساس أنه سوف يحرر الشعب

العراقي من حكم صدام حسين الطاغي. وتتم معارضة التدخل الإنساني كذلك على أساس المصلحة السياسية؛ ففي أوائل القرن العشرين، دفعت المذابح التركية ضد الأرمن إلى توجيه النداءات الدولية من أجل التدخل الإنساني، وهي التي تجاهلها الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون، حرصًا منه على عدم الإضرار بالعلاقات الدبلوماسية مع تركيا.

أصبح التدخل الإنساني قضية على قدر كبير من الإلحاح منذ تسعينيات القرن العشرين؛ ويقول معلقون كثيرون إن التدخل لمساعدة ضحايا الكوارث التي من صنع البشر من عدمه كان القضية الأكثر أهمية وصعوبة التي تواجه العالم منذ انتهاء الحرب الباردة حتى سبتمبر من عام ٢٠٠١ (ICISS, 2001). وشملت الصراعات في هذه الفترة في أوربا وإفريقيا انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان، وتمت التغطية الإعلامية الدولية لهذه الانتهاكات على نحو أكثر فورية ووضوح للجمهور في الدول الغربية، مما أدى إلى ضغط متزايد على الحكومات كي تعمل. لكن ما زال هناك نقاش عالمي واسع النطاق بشأن ما إذا كان التدخل العسكري في البلدان الأخرى مسارًا عادلاً للعمل أم لا، وتحت أية ظروف. وتوضح النظرة الأكثر إمعانًا إلى الحالات التي تم فيها التدخل الإنساني تعقيدات هذه القضية.

في الرابع والعشرين من مارس عام ١٩٩٩، شن الناتو عملية "القوى المتحالفة"، وهي برنامج من القصف الجوي في إقليم كوسوفو اليوجوسلافي بهدف منع ممارسة التطهير العرقي، أي الطرد الإجباري للسكان الألبانيين العرقيين في الإقليم. وكانت حينذاك حربًا أهليةً تجري بين القوات اليوجوسلافية، بقيادة الصرب، وجيش تحرير كوسوفو الألباني العرقي من أجل استقلال كوسوفو. وقد دفع تشريد الآلاف من الناس في الصراع منظمة مثل أوكسفام إلى دعم التدخل. ولم يكن الإجراء الذي اتخذه الناتو، بقيادة

الولايات المتحدة، بتصريح من مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة؛ إذ لم يبحث مجلس الأمن قرارًا يسمح باستخدام القوة، ذلك أن روسيا، العضو الدائم وحليف الصرب القديم، تعهدت بنقض مثل هذا القرار. وادعت حكومة الولايات المتحدة أن الناتو يعمل على إنقاذ حياة الناس، ذلك أن القوات اليوجوسلافية "تعدت الحدود" بالتطهير العرقي، وكانت تنتهك معايير حقوق الإنسان الجوهرية. وأعلنت عن عزمها تقليل الخسائر المدنية، إلا أنه على الرغم من ذلك أصاب معظم القنابل والصواريخ صربيا وبنيتها التحتية وليس الجيش والقوات شبه العسكرية والشرطة الصربية في كوسوفو (Shue, 2003). وعلَّق مراقبون كثيرون بأن قصف الأهداف كان يوحي بأن العقاب هو الهدف الحقيقي، وليس إنهاء التطهير العرقي. وعلاوة على ذلك، كان هناك الكثير من الأهداف الخطأ. ففي شهر مايو على سبيل المثال، أصيبت السفارة الصينية في بلجراد عن طريق الخطأ، وقُتِل ثلاثة صحفيين صينيين.

بغض النظر عن التبرير، كانت النتائج المباشرة للإجراء تمثل تحديًا للمدافعين. فقبل حدوثه، شُرِّد ٢٣٠ ألف شخص في كوسوفو، وقُتِل ٢٥٠٠ آخرون. وبعد ذلك أُجبِر ١,٤ مليون شخص على الفرار من بيوتهم وقُتِل ١٠ آلاف آخرون أثناء القصف (وإن كان هؤلاء في معظمهم ألبانًا عرقيين قتلهم الصرب بغرض الانتقام)، (Mandelbaum, 1999). وانتهى القصف عندما وافق الرئيس اليوجوسلافي سلوبودان ميلوسيفيتش على قبول قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة رقم ١٢٤٤ الذي أجاز لقوة مدنية وعسكرية دولية بإدارة الإقليم وتنفيذ عمليات حفظ السلام. وفيما يتعلق بالتطهير العرقي، قد يُحكَم على العملية بالنجاح. لكن من ناحية الحد من المعاناة على المدى القصير، من الواضح أنها لم تحقق أي نجاح. كما أنها لم تخلق مجتمعًا يمكن

أن يعيش فيها أفراد الجماعات المتحاربة معًا، ويحترم كل منها حقوق الإنسان الخاصة بالآخر (Booth, 2001). وعلاوة على ذلك فقد ادعى المنتقدون أيضًا أنها أبعدت روسيا والصين عن الدول الغربية في مجلس الأمن، الأمر الذي كانت له نتائج طويلة المدى على قدرة المجلس على العمل معًا بشأن قضايا أخرى (Mandelbaum, 1999).

لم يتعلق جزء كبير من النقاش العالمي بشأن التدخل في كوسوفو بأهمية الحد من انتهاكات حقوق الإنسان، بل تعامل مع الطريقة التي ينبغي بها الموازنة بين الغايات والوسائل. فقد كان لا بد من تقييم التدخل من ناحية كل من الآثار المباشرة وطويلة المدى على من يعانون، وكذلك آثاره على الآخرين، وأهمية الدوافع الأخلاقية في مقابل الدوافع الأخرى عند تبرير الإجراء العسكري. وعلى نحو غير مستغرب، وفي ضوء تعقيدات هذه القضية، كان القرار الخاص بعدم التدخل خلافيًا كذلك. ففي تسعينيات القرن العشرين تصاعد الصراع في رواندا، تلك الدولة الواقعة في وسط إفريقيا، بين جماعتي الهوتو والتوتسي اللتين كانتا تتنافسان على السلطة في البلاد منذ الاستقلال في عام ١٩٥٩. وصلت قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة في أبريل من عام ١٩٩٣، لكن في أبريل من عام ١٩٩٤، شنت ميليشيا الهوتو، بدعم من الحكومة الرواندية بقيادة الهوتو، حملة إبادة جماعية ضد التوتسي. وكانت الهجمات قاسية ودموية وفاعلة، إذ قُتِل ٢٥٠ ألفًا من التوتسي خلال أسبوعين، وبلغ العدد مليونًا في نهاية الإبادة الجماعية في يوليو من عام ١٩٩٤.

أصبح مجال الإبادة الجماعية معروفًا بشكل تدريجي فحسب للمراقبين الدوليين في رواندا. وانسحبت قوات حفظ السلام البلجيكية التي تمركزت في عام ١٩٩٣، بعد قتل عشرة من أفرادها على يد المتطرفين الهوتو، وخفض

مجلس الأمر قوات حفظ السلام إلى الحد الأدنى. وتصاعدت الاحتجاجات الدولية اعتبارًا من أواخر أبريل، ورجعت الأمم المتحدة في قرارها، حيث أعلنت أنها سوف تزيد عدد أفراد قوات حفظ السلام هناك. لكن الأمم المتحدة لم تستطع إقناع الأعضاء بالتعهد بإرسال قوات أو معدات إضافية. وكانت الولايات المتحدة مترددة في أعقاب التدخل المفجع في الصومال في عام ١٩٩٣ (انظر ما سيلي وص ٢١٢). وفي النهاية أجازت الأمم المتحدة لفرنسا تنفيذ تدخلها في أواخر شهر يونيه، وحينها كان معظم ضحايا التوتسي قد ماتوا منذ زمن طويل (Kuperman, 2000). وكانت هناك أدلة على تراجع الهوتو عن القتل الجماعي في المواقع التي كان بها مراقبون غربيون، لكن من المستحيل القول بما إذا كان التدخل قد منع الإبادة الجماعية أم أدى إلى تصاعدها. وقال بعض المنتقدين إن ٥ آلاف من جنود التدخل المسلحين تسليحًا جيدًا كان يمكنهم منع الإبادة الجماعية لو نُشروا على الفور عند اندلاع العنف. والواقع أن النشر الفوري لأعداد كبيرة من الأفراد لا يكون ممكنًا أبدًا. وكما يشير المنتقدون، فإنه إذا كان يُنظَر إلى التدخل الأجنبي على أنه مرجح، فالخطر هو دعم القوة الأضعف عسكريًّا. وقد يؤدي هذا إلى تصعيد القتال توقعًا لتدخل أجنبي مساعد (Kuperman, 2000).

تشمل الحالات البارزة الأخرى التي حدث فيها التدخل على أساس منع انتهاك حقوق الإنسان الصومال في عام ١٩٩٣، وصراع البوسنة خلال أوائل تسعينيات القرن العشرين. وفي عام ١٩٩٢، أجاز قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة رقم ٧٢٤ التدخل في الصومال للقضاء على انتهاكات حقوق الإنسان الناتجة عن انهيار الدولة. وبرر الأمين العام التدخل بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، على أساس أن الصراع في الصومال كان تهديدًا للسلم والأمن الدوليين (للاطلاع على المزيد بشأن هذا الأمر، انظر ص ٢١٤). لكن المخاوف الإنسانية كانت العامل الأساسي، حيث تفاقم

الضرر الناجم عن الحرب الأهلية ومحنة آلاف اللاجئين من جراء المجاعة التي سببها الجفاف. وقامت الولايات المتحدة بدور أكثر فاعلية في عام ١٩٩٣، وقُتِل العديد من الجنود الأمريكيين في القتال، مما أدى إلى كارثة علاقات عامة لإدارة كلينتون. وأعلنت الولايات المتحدة عن خطط فورية لسحب قواتها.

في منتج آخر من منتجات تقسيم يوجوسلافيا، اندلعت الحرب الأهلية في البوسنة عام ١٩٩٢، بعد مقاومة صرب البوسنة لحركة نحو الاستقلال. فقد قصفت القوات التي يقودها الصربُ البوسنيين المسلمين، وطُرد الآلاف من البوسنيين المسلمين من ديارهم. وبالإضافة إلى ذلك، مارست القوات الصربية التعذيب والاغتصاب والتطهير العرقي، في أعمال عرّفتها محكمة العدل الدولية في وقت لاحق بأنها جرائم ضد الإنسانية. وفرضت الحكومات الغربية عقوبات على يوجوسلافيا التي يهيمن عليها الصرب، ونشرت الأمم المتحدة قوات حفظ السلام التي كان مطلوبًا منها أن تكون محايدة في الصراع. وفي عام ١٩٩٥، ذبح صرب البوسنة نحو ٨ آلاف مسلم بوسني في مدينة سربرنيتسا، التي أعلنتها الأمم المتحدة ملاذًا آمنًا، بينما لم تتدخل قوات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة. وبعد وقت قصير من ذلك، قادت الولايات المتحدة حملة قصف ضخمة للناتو ضد الصرب، وأرسلت ٢٠ ألف جندي أمريكي كجزء من كتيبة حفظ السلام التي يقودها الناتو. ولقي قرار الرئيس كلينتون معارضة من نخبة السياسة الخارجية وجزء كبير من الكونجرس، وأيده ٣٦ بالمائة من الشعب الأمريكي. وفي وقت لاحق، ادعى ريتشارد هولبروك، الذي كان مبعوث كلينتون إلى البلقان أثناء النزاع، أنه لو لم يحدث التدخل لما بقيت البوسنة؛ إذ كان مليونان من اللاجئين البوسنيين سيشردون في أوربا، وكانت الخلايا الإرهابية الإسلامية المقاتلة ستصبح راسخة في المنطقة (Holbrooke, 2005).

التحولات في المواقف السياسية الدولية من التدخل الإنساني

تغيرت مواقف الحكومات القومية والمؤسسات الدولية من التدخل وتطورت استجابةً للأزمات الإنسانية. ففي أبريل من عام ١٩٩٢، ووسط الحرب في كوسوفو، صاغ رئيس الوزراء البريطاني توني بلير "مبدأ المجتمع الدولي" الجديد، أو ما بات يُسمَّى مبدأ بلير القائل بأنه ينبغي على الدول الدخول في الحرب ليس لأسباب إقليمية، بل لحماية من تهددهم الكوارث الإنسانية. وقد استعانت الحكومة البريطانية بالاعتبارات الإنسانية في كل تدخل دولي منذ ذلك الحين، بما في ذلك أفغانستان في عام ٢٠٠١ والعراق. ويقوم مبدأ بلير على تراث الحرب العادلة القديم، الذي نبحثه بالتفصيل في موضع لاحق من هذا الفصل. وهو يورد خمسة أسئلة لا بد من الإجابة عنها قبل القيام بالتدخل الإنساني:

١- هل نحن متأكدون من قضيتنا؟

٢- هل استنفدنا كلَّ الخيارات الدبلوماسية؟

٣- هل هناك عمليات عسكرية غير تلك التي يمكن القيام بها بحكمة؟

٤- هل نحن مستعدون على المدى الطويل؟

٥- هل المصالح القومية معرضة للخطر؟

برواز (١١-١) انتهاكات حقوق الإنسان في السودان

ربما كان طلب التدخل الإنساني الحديث الذي يحظى بالدعم على أوسع نطاق ـ والناجح ـ يتصل بإقليم دارفور في السودان. فقد شنت الحكومة السودانية والميليشيا التي تدعمها حملة وحشية من أعمال القتل الجماعي والتطهير العرقي بعد انتفاضة شهدتها دارفور في عام ٢٠٠٣.

وبسبب النزاع، لقي ما يقدر عددهم بخمسمائة ألف شخص نتيجة للعنف أو الجوع أو المرض. وفي عام ٢٠٠٥، انتهت لجنة تقصي الحقائق التي أنشأها مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة إلى أنه بينما لم تكن لدى الحكومة السودانية سياسة للإبادة الجماعية، فقد تورطت في العديد من جرائم الحرب ضد البشرية. وعلى الرغم من الإدانات العديدة من جانب الدول الغربية ومجلس الأمن، رفضت الدول الأعضاء في الأمم المتحدة التدخل. وكان هناك قدر كبير من النقاش بشأن من هو المسئول عن حماية دارفور (انظر مناقشة "مسئولية الحماية" ص ٢١٤).

- يقول معارضو التدخل: إنه لا بد من جعل الحكومة السودانية تفي بمسئوليتها لحماية المواطنين. واستعان أعضاء مجلس الأمن الصين وروسيا وباكستان بالحجج الخاصة بسيادة الدولة لمعارضة التدخل.

- أشار البعض إلى أن الاتحاد الإفريقي، باعتباره منظمة إقليمية، عليه المسئولية الأساسية للتعامل مع الوضع في السودان. وأُرسلت قوات حفظ السلام التابعة للاتحاد الإفريقي إلى المنطقة في عام ٢٠٠٤، لكن القوة كانت صغيرة وغير فاعلة في منع انتهاك حقوق الإنسان. وأُدمجت قوات حفظ السلام التابعة للاتحاد الأفريقي في مهمة الأمم المتحدة أو الاتحاد الأفريقي الأكبر في عام ٢٠٠٠.

- بل إن بعض أقوى المنتقدين الأكاديميين للنظام السوداني قالوا إنه من غير المرجح أن يكون تدخل الأمم المتحدة واسع النطاق فاعلا، حيث إن الصراع متأصل في الصراعات التاريخية والعرقية القديمة في المنطقة. ويمكن معالجة هذه الصراعات بواسطة الشعب السوداني نفسه فحسب (Prunier, 2005).

وقد عالج المبدأ الاعتبارات الأخلاقية والبراجماتية؛ ويوضح السؤال الأخير قيود المصلحة القومية على الاعتبارات الإنسانية، وربما يشرح السبب في أنه لم يُتخذ إجراء ما في دارفور.

أثار الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان قضية التدخل الإنساني في كلمات ألقاها أمام الجمعية العامة في عامي ١٩٩٩ ، ٢٠٠٠، حيث طلب من الدول الأعضاء التوصل إلى إجماع بشأن كيفية مقاربة القضية، والاتفاق على المبادئ الأساسية. واستجابةً لذلك أنشأت الحكومة الكندية اللجنة الدولية للتدخل وسيادة الدول في عام ٢٠٠٠. ونشرت اللجنة النتائج التي توصلت إليها في عام ٢٠٠١، في تقرير بعنوان "مسئولية الحماية" (ICISS, 2001). وأعاد التقرير تعريف سيادة الدولة مؤكدًا على أنها تحمل معها مسئوليتين أساسيتين: تجاه مواطني الدولة المعنية، وكذلك تجاه المجتمع الدولي. وتصبح الدولة مسئولة عن المجتمع الدولي فيما يتعلق بالطرق التي تعامل بها مواطنيها، وحيثما يعاني السكان من ضرر خطير وتكون الحكومة غير راغبة في منعه، حينئذ لا بد من التنازل عن السيادة، وينبغي للمجتمع الدولي تولي مسئولية حماية المواطنين. وأوردت اللجنة أربعة شروط للتدخل المشروع، وهي كذلك تعكس معايير الحرب العادلة.

١- لا بد أن تكون النية هي الحماية.

٢- لا بد أن يكون التدخل هو الملاذ الأخير.

٣- لا بد أن يكون التدخل متناسبًا.

٤- لا بد أن تكون للتدخل توقعات نجاح معقولة.

انتهى التقرير إلى أن مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة الجهة المناسبة لإجازة التدخل، وأنه ينبغي له تبني مجموعة من القواعد الإرشادية لتلك

الحالات تقوم على المبادئ (١-٤) (ICISS, 2001). وعلى الرغم من أن النتائج التي توصلت إليها اللجنة غطت عليها إلى حد كبير أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، فقد قبلت الجمعية العامة للأمم المتحدة مسئولية الحماية في القمة العالمية التي عُقِدَت في عام ٢٠٠٥. وقد استعين بها ضد السودان، لكن لم يحدث تدخل بعد.

التدخل والقانون الدولي

لا بد من رؤية هذه التغيرات في الطريقة التي تفهم بها المؤسسات الدولية وبعض الحكومات التدخل الإنساني في سياق القانون الدولي السائد. فميثاق الأمم المتحدة يوضح أن سيادة الدول وحقوقها في التحرر من التدخل الخارجي تعلو على ما سواها. ويجيز الميثاق استخدام القوة ضد دولة أخرى في ظروف شديدة المحدودية: الدفاع عن النفس بموجب المادة ٥١ من الميثاق، أو لـ"الحفاظ على السلام الدولي أو استعادته" بموجب الفصل السابع. ومبدأ المساواة في سيادة الدول محفوظ في المادة (٢-١) من ميثاق الأمم المتحدة. وتطلب المادة ٢-٤ من الدول الأعضاء "الامتناع في علاقاتها الدولية عن التهديد بالقوة أو استعمالها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة". وتحدد المادة (٢-٧) أنه لا شيء في الميثاق يجيز للأمم المتحدة "التدخل في الأمور التي هي في الأساس ضمن مجال الاختصاص المحلي لأية دولة."

يعكس افتراض، أنه يمكن تحدي السيادة فقط عندما تشكل دولة ما تهديدًا للنظام العالمي وللأصول التي قامت عليها الأمم المتحدة في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ولا تزال سيادة الدول بهذا المعنى التقليدي مهينة في

الجدل القانوني الدولي. لكن مصدر العنف والتهديد في العالم تغير في الستين عامًا الماضية؛ فمعظم الصراعات هي الآن داخل الدول وليس بين الدول وبعضها. يضاف إلى ذلك أن نسبة المدنيين إلى الأفراد العسكريين الذين يُقتلون في هذه الصراعات ارتفعت من ١ من كل ١٠ في بداية القرن العشرين إلى ٩ من كل ١٠ في نهايته (Evans, 2004). وكما سنرى، ما زالت سيادة الدولة قيمة مهمة في النقاشات السياسية والأخلاقية بشأن التدخل. لكن الطريقة التي يتم بها تعريف السيادة، والتحديات الأخلاقية التي تواجهها، تعكس تغيرات ما بعد الحرب في الصراع والتهديد العالميين.

يعكس الخلاف في الفلسفة السياسية بشأن التدخل صراعًا أساسيًّا بين سيادة الدولة المطلقة والحجج الكوزموبوليتانية المؤيدة للسيادة الأخلاقية لحقوق الإنسان الفردية، تلك الحجج التي ناقشناها فيما يتعلق بإعادة توزيع الموارد في الفصل العاشر. وهذه يتم التعبير عنها أحيانًا على أنها صراع بين الدولة والأمن الإنساني (Kaldor, 2007). وهي تؤدي إلى ظهور هذين السؤالين:

- هل حقوق الإنسان الخاصة بالأفراد لها الأولوية على حقوق الدول في ممارسة السيطرة داخل حدودها الإقليمية؟
- إذا كانت كذلك، فمن ذا الذي ينبغي له العمل على حمايتها؟

يمكننا كذلك فهم هذا النقاش من ناحية التصورات المختلفة للسيادة. فمن ناحية، يُنظَر إلى سيادة الدول في النظام الدولي على أنها مستقلة عن أعمال الحكومة داخل الدولة. ومع ذلك نجد أخيرًا أن بعض النظريات تقول إن السيادة تعتمد على وفاء الدول بمسئولياتها نحو حماية حقوق الإنسان الأساسية للمواطنين. وكما رأينا، فقد اكتسبت هذه الرؤية الثانية بعض الدعم الدولي، ويُعبَّر عنها في تقرير اللجنة الدولية، للتدخل وسيادة الدول، الأخير.

عادةً ما يعالج الفلاسفة السياسيون هذه القضايا من الناحيـــة الأخلاقيـــة المصاغة بها هنا؛ أي باعتبارها مسائل خاصة بالمبدأ الأخلاقي. لكن كما يمكن أن نرى من مبدأ بلير وتقرير اللجنة الدولية للتدخل وسيادة الدول، لا تغيب أبدًا اعتبارات التكلفة والنتائج عن النقاش السياسي حول التدخل. فهناك اهتمام بشأن نتائج العمل المبدئي فيما يتعلق بهذه القضية يزيد على أيـــة قـــضايا أخـــرى ناقشناها في هذا الكتاب. وبالطبع، يقوِّم النفعيون التدخلات الإنسانية ــ في حد ذاتها أو السماح بها كقاعدة ــ من ناحية نتائجهـــا. إلا أن المنظِّـــرين جميعًـــا يتفقون على أنه حتى انتهاكات حقوق الإنسان الخطيـــرة لا يمكـــن أن تبـــرر التدخل العسكري الذي من غير المرجح أن ينجح، وسوف ينطوي على فقدان عدد كبير من أرواح البشر. وحتى إذا حُكِم على الإجراء بأنه من المـــرجح أن يمنع انتهاك حقوق الإنسان، فلا بد من تقـــدير تكاليفـــه مـــن ناحيـــة الأرواح والضرر، بما في ذلك القوات المتدخلة، مقابل الخير الذي يمكن أن تحققه.

نبدأ ببحث الأفكار الخاصة بسيادة الدولة، والحجة المـــضادة للتـــدخل. ننتقل بعد ذلك إلى الحجج ذات الصلة المضادة للتدخل التي لا تؤكد حقـــوق سيادة الدولة باعتبارها خيرًا مطلقًا، بل قيمة المجتمع السياسي السليم باعتباره السياق الذي يكون فيه للقيم والأعمال السياسية معنى. وغالبًا ما توصف هذه بالحجج المجتمعية المضادة للتدخل، لكنها كما سنرى تعتمد كذلك على القـــيم الأساسية التي يربطها الليبراليون بالعمل الإنساني الحر والمستقل. ومن هذا المنظور، التدخل خطأ ليس لأنه يقوِّض السيادة، بل لأنه يمنع الأشخاص من العمل بحرية لاتخاذ قرارهم السياسي عند بناء مؤسساتهم الـــسياسية. ومـــن المهم ملاحظة أن معظم الحجج المضادة للتدخل التي علـــى هـــذا المنـــوال تستثني الحالات التي تكون فيها انتهاكات حقوق الإنسان صارخة على نحـــو كبير، كالإبادة الجماعية والاستعباد. ويعكس ذلك القـــانون الـــدولي أيـــضًا: تطالب اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها في عـــام ١٩٤٨ الدول بمنع الإبادة الجماعية.

عندما نعود إلى الحجج المؤيدة للتدخل الإنساني، نبحث أولاً هؤلاء المنظِّرين الذين يقبلون قيمة عضوية المجتمع، لكنهم يرفضون تماهي الدولة القومية مع ذلك المجتمع. وننتقل بعد ذلك إلى نظرية الحرب العادلة. ويعتمد هذا الإطار على تقليد القانون الطبيعي لتأييد القيم التي تتغاضى عن أمن الدولة، وتستمد منها حجج أمن الدولة مشروعيتها. وقد جرت العادة على استعمال الحرب العادلة لتقويم الحرب من الناحية الأخلاقية، لكن مبادئها كانت في الفترة الأخيرة مؤثرة في حجة التدخل الإنساني الخاصة. وننتقل من هناك إلى الحجج الكوزموبوليتانية المؤيدة لحقوق الإنسان العالمية. وقد تطورت الكوزموبوليتانية، التي تتخذ هنا شكل الليبرالية الشمولية على مسار تاريخي منفصل عن نظرية الحرب العادلة، على الرغم من وجود تداخل في المعايير التي تعتمد عليها هذه التقاليد لتبرير التدخل العسكري، كما سنرى. وأخيرًا، نبحث الحجة الكوزموبوليتانية التعاقدية المؤيد لتنظيم التدخل. وفي هذه الرؤى جميعها، تقيد المخاوف العواقبية الحجج التي بدافع من المبدأ الأخلاقي.

سيادة الدولة

تؤكد الحجج التي بدافع من سيادة الدولة أن الدول، بموجب تعريفها نفسه، لها سيطرة حصرية على كل شئونها، وأنها تتعايش في مجتمع دولي تعترف فيه الدول كلها بهذا الحق في بعضها البعض. وينبغي أن نلاحظ في البداية أنه على الرغم من أن هذا الوضع "الدولاتي" له أساس متين في تاريخ الفكر السياسي الغرب، فهو لا يحظى بتأييد على نطاق واسع بين الفلاسفة السياسيين المعاصرين. وحتى هؤلاء الذين يستعينون به غالبًا ما يقولون إنه ينبغي أن يكون للسيادة بعض الحدود من ناحية الطريقة التي تعامل بها الدول مواطنيها، كما سنناقش بتفصيل أكبر في هذا الفصل (Cohen, 2005).

تطورت فكرة أن كل دولة لها حق حصري في سلامة أراضيها في مقابل الدول الأخرى تطورًا نسبيًا في الفترة الأخيرة، إلى جانب مفهوم الحكومة باعتبارها السلطة ذات السيادة الوحيدة داخل الدولة. وبمجرد إنشاء مؤسسات الدولة باعتبارها السلطة المركزية الشرعية داخل الدولة، وبخاصة في مقابل الكنيسة، أعقب ذلك تأكيد الحكومات لاستقلالها ليس في مقابل السلطات الدينية خارج حدودها – البابا – فحسب، بل كذلك مقابل الدول الأخرى. وظهر نظام الدولة ذات السيادة مع صلح ويستفاليا في عام ١٦٤٨، الذي أنهى حرب الثلاثين عامًا في أوربا وسمح للأمراء بالحق في تقرير العبادة المسيحية في دولهم، متحررين في ذلك من سيطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة. وقد تأسست السيادة باعتبارها السلطة العليا ــ السلطة الشرعية ــ داخل أراضي الدولة. ويمكن العثور على السوابق الأقدم للمفهوم في فلسفة عصر النهضة السياسية؛ ففي أوائل القرن السادس عشر، وفي كتاب "الأمير"، قدم الدبلوماسي والفيلسوف الإيطالي نيكولو ماكيافيلي نصائح بشأن كيفية الحفاظ على السيطرة العليا على الأراضي، باستقلال عن سلطة الكنيسة والقانون الطبيعي (Machivelli, 1988 [1532]). وفي الفترة نفسها تقريبًا، أصر المصلح البروتستانتي مارتن لوثر على أن المجال الروحي ومجال المجتمع العلماني مميزان، ولا يجب أن تتنافس الكنيسة مع السلطة الدنيوية والعلمانية (Figgis, 1931).

طور الفيلسوفان السياسيان المحدثان، چان بودان وتوماس هوبز، مفهوم سيادة الحكومة داخل الدولة بشكل أكبر، حيث أكدا أهميته الأساسية في التفكير السياسي الغربي. وكُتِب كتاب بودان "ستة كتب عن الجمهورية" في عام ١٥٧٦، عندما اكتنفت فرنسا حرب أهلية دينية. وقد قال إن الوحدة الاجتماعية يمكن تحقيقها فقط برعاية جهة سياسية واحدة وموحدة، وهي الجهة التي فوق القانون الإنساني، ومصدر ذلك القانون

(Bodin, 1992 [1576]). ولا بد أن تكون السيادة مطلقة ومؤبدة، ولم تكن الدولة ذات السيادة خاضعة لأي قانون مدني في أي من أعمالها الداخلية أو الخارجية. لكنها كانت خاضعة للقانون السماوي والقانون الطبيعي، قانون الرب المباشر وقانونه كما كُشِف عنه في الطبيعة. ونتج عن ذلك أنه لم يكن بإمكان الدولة العمل على نحو مستبد ضد مواطنيها منتهكةً بذلك القانون الطبيعي.

الدفاع الأكثر إطلاقًا عن سيادة الدولة قدمه توماس هوبز، الذي كان يكتب كذلك في سياق الحرب الأهلية والحرب الدينية، هذه المرة في إنجلترا. وحجة هوبز تعاقدية، فهو يدافع عن سيادة الدولة على أساس أنها جزء من عقد أساسي بين المواطنين. وفي كتاب "اللوياثان"، قال هوبز إن البشر وُجِدوا في الأصل في حالة الطبيعة، التي لم تكن فيها سلطة مدنية (Hobbes, 1962 [1651]). وقد تميزت الحياة الإنسانية بعدم الأمن الدائم الذي لا يمكن تجنبه، ونتيجة لذلك لم يكن لدى الأفراد اختيار سوى الموافقة على صياغة عقد لإنشاء سلطة شاملة، وهي الدولة. وقد نقلوا للدولة كل السلطات التي كانت لهم بالطبيعة، وذلك ليضمنوا حمايتهم. والعقد الاجتماعي الذي صيغ لم يكن بين الشعب والدولة، وإنما بين الشعب لإقامة الدولة. وكان الغرض من الدولة هو توفير الأمن، وكانت لهذا الأولوية على كل شيء سواه. ونتيجةً لذلك كانت للدولة سلطة مطلقة على المواطنين الذين أُجبروا على طاعة كل أوامرها، ما عدا تلك التي تؤدي إلى تدمير الذات. وكان لا بد للسيادة أن تكون مطلقة وغير قابلة للتقسيم، فيما يتعلق ببودان؛ لكن على عكس بودان، لم يرها هوبز على أنها خاضعة للقانون الطبيعي. وما إن وُجدَت الدولة لم يكن بإمكان المواطنين أو الأجانب تبرير عصيانهم أو تدخلهم مستعينين بالقانون الطبيعي أو قانون الرب. ويمكن أن يكون هناك قانون موضعي أو عدالة خارج الدولة، لأن الدولة هي مصدر كل القوانين والأخلاق.

قد نرى هوبز وبودان على أنهما على الترتيب مَنْشَآ تيارَي تفكير يتعلقان بالسيادة:

١- من ناحية، السيادة مطلقة ولا يمكن للحجج الأخلاقية أن تتحداها.

٢- من ناحية أخرى، هي مطلقة ضد القانون المدني، الداخلي والخارجي، لكنها تخضع لمبادئ القانون الطبيعي الأساسية.

كان هوبز وبودان مهتمين في المقام الأول بالسيادة الداخلية: سلطة الحكومة المطلقة داخل الدولة. والآن، لم يعد معظم الفلاسفة السياسيين ــ والديمقراطيات الليبرالية ــ يقبلون رأيهما القائل إن السلطة الحكومية لا بد أن تكون مفردة ومركزة وفوق القانون. لكن تياري الفكر هذين ما زالا يشكلان تفكيرنا بشأن سيادة الدولة الخارجية في النظام الدولي. وإذا ما أخذنا مقاربة هوبزية لحالات تتصرف فيها الدولة على نحو استبدادي، حيث تمارس على سبيل المثال الإبادة الجماعية على مواطنيها، لا يمكننا الاستعانة بالقانون الطبيعي أو أية حجج أخلاقية للدفاع عن التدخل. ومع ذلك فإنه من منظور بودان، يمكن لأحداث كالإبادة الجماعية في رواندا، التي يمكن وصفها بأنها انتهاكات للقانون الطبيعي، تبرير التدخل الأجنبي.

• تنتج السيادة الخارجية نظامًا من الدول التي لا تخضع لسلطة مشتركة أو قانون شامل، لكنها تتفاعل مع بعضها البعض في ظروف الفوضى. ويستعين بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يدافعون عن سيادة الدول ضد بعضها بهذا التفاعل في ظل الفوضى للدفاع عن عدم التدخل. ويقول تيري ناردين: إنه ينبغي علينا احترام سيادة الدول واستقلالها السياسي، لأن النظام الدولي الذي يمارس عدم التدخل سوف يكشف عن مزايا التقييد المتبادل وتسامح التنوع (Nardin, 1983). واستقرار مجتمع الدول مهم في هذا،

وفقط عندما يكون ذلك معرضًا للخطر بسبب انتهاكات حقوق الإنسان يكون التدخل مبررًا. ومسموح للتدخل لحماية حقوق الإنسان أن يحدث بموجب شروط أربعة:

١- يجب أن يكون الملاذ الأخير، بعد فشل أشكال العلاج الأقل عنفًا.

٢- يجب أن يكون من المرجح أن يقضي على انتهاك حقوق الإنسان.

٣- لا بد أن تكون انتهاكات حقوق الإنسان من الخطورة علي نحو يستحق فقدان الأرواح البشرية الذي يتحتم حدوثه نتيجة للتدخل المسلح.

٤- يجب أن تكون الآثار الممزّقة للتدخل المسلح علي الاستقرار الدولي أقل ما يمكن (Nardic and Slater, 1986).

كما أوضح المنتقدون، تفترض الحجج القائمة على أساس سيادة الدولة واستقرار النظام الدولي أن النظام قيمة اجتماعية أساسية، داخل الدولة الواحدة وفيما بين الدول. وهم يفترضون، كشأن هوبز، أن العدالة لا يمكن أن تزدهر دون نظام. ويقول فلاسفة كثيرون على العكس من ذلك: إن النظام تكون له قيمة فقط إذا كان عادلاً. وليس كل من يتبنون هذا الرأي كوزموبوليتانيين؛ إذ يسمح جون رولز بشكل خاص باستثناءات محدودة فحسب للتدخل. وكما رأينا في الفصل العاشر، يقول رولز: إن العدالة تتطلب مجتمعًا من الدول المنظمة تنظيمًا جيدًا (Rawls, 1999). وواجبات الأشخاص الأساسية فيما يخص المشاركة في الثروة يدينون بها لمواطنيهم وليس لآخرين في المجتمع العالمي. ومع ذلك فإن "قانون الشعوب" الذي يحكم علاقات الدول يقتضي أن لا تتسامح المجتمعات الليبرالية واللائقة مع الدول الخارجة عن القانون التي تنتهك حقوق مواطنيها بانتظام. ولا بد أولاً من تطبيق العقوبات ووسائل الإقناع غير العنيفة، لكن إذا فشل كل شيء آخر، قد يكون التدخل بالقوة.

عضوية المجتمع والمساعدات الخارجية

تفترض حجة رولز التعاقدية أن سيادة الدولة تكون مشروعة لأن المواطنين يتفقون عليها ـ أو يُفترَض أنهم يتفقون عليها ـ وتكون ذات قيمة لأنها تضمن الأمن والمجتمع المدني والعدالة والأخلاق. ويقوم اتجاه مهم للتفكير ينتقد التدخل على الرأي القائل إنه عند تحدي سيادة الدولة، فإنه حتى التدخل حسن النية يتحدى حق الناس في إقامة مؤسساتهم السياسية الخاصة بهم. ويعتمد هذا الموقف على المبدأ الليبرالي الأساسي القائل إن الشعوب جميعًا لها الحق في تحديد نظامها السياسي الذي تعيش في ظله والموافقة عليه. وكما يقول الفيلسوف الليبرالي جون ستيوارت ميل في مقاله الذي كتبه عام ١٨٥٩، بعنوان "بضع كلمات عن التدخل"، لا يمكن للتدخل العسكري الأجنبي وحده إحداث تحرير الشعب المقموع. وتعتمد حجة ميل بشكل أقل على قيمة السيادة في حد ذاتها، وبشكل أكبر على أهمية المشاركة السياسية: "أي اختبار ذي قيمة حقيقية لكون شعب ما صالحًا للمؤسسات الشعبية هو أنه، أو جزء كافٍ منه له الغلبة في النزاع، على استعداد لمواجهة الجهد والخطر من أجل تحريره" (Mill, 1984 [1859]: 122). فالتحرير له بُعد تشاركي، ولا يمكن لشعب ما الاستفادة من المساعدة الخارجية ما لم يكن على استعداد لتبني قضيته.

يشير هذا إلى وجود فرق كبير بين التدخل من الخارج من باب الاهتمام الأخلاقي، والتدخل بناءً على طلب الخاضعين الذين يؤدون بالفعل ما يمكنهم للمقاومة، أو الممنوعين من المقاومة. وفي الحالة الثانية فقط يمكن أن يحقق التدخل أهدافه الأخلاقية، لأن تلك الأهداف الأخلاقية لا بد أن تتضمن ليس القضاء على الطغيان فحسب، بل كذلك استعادة الحرية والاستقلال. ويمضي ميل قائلاً: "أعرف أنه ربما يقول قائل إن قيم الحرية لا يمكن تعلمها

في مدرسة العبودية، وأنه إذا كان هناك شعب لا يصلح للحرية، فإنه لكي يحصل على أية فرصة لأن يصبح كذلك، لا بد من تحريره أولاً. وسوف يكون ذلك حاسمًا إذا كان التدخل الموصى به سيمنحه الحرية بالفعل. لكن المشكلة هي أنه إذا لم يكن لديه حب كافٍ للحرية يمكّنه من انتزاعها من القامعين المحليين، فإن الحرية الممنوحة لهم بواسطة أياد غير أياديهم لن تكون حقيقية أو دائمة" (Mill, 1984 [1859]: 122).

الحجة الأحدث التي على هذا المنوال مقدمة من مايكل والزر الذي لا يحتكم إلى قضية ما إذا كان بالإمكان تحرير الناس، أم يجب أن يحرروا هم أنفسهم، بل إلى قيمة الدولة باعتبارها "الحلبة التي يجب أن يتحقق فيها تقرير المصير" (Walzer, 1980). فالمجتمع القومي ـــ إن لم يكن الدولة، وهذا تمييز مهم ـــ هو السياق الذي يُغرَس فيه المعنى والقيمة الاجتماعيان. وإذا قارنا هذا بما قاله ميل، فقد يبدو والزر أكثر إخلاصًا للحفاظ على المجتمع من الحرية الفردية. لكن هذا لأن والزر يفهم الحرية الفردية على أنها مجردة ولا تتغير عبر الثقافات، بل على أنها موجودة داخل سياق جماعي بعينه. ويؤكد والزر أن العلاقة بين مجتمع ما والدولة تظهر في سياق تاريخي محدد، وأن المجتمع والدولة متداخلان بطريقة لا يمكن للأغراب الحكم عليها أو حتى معرفتها معرفةً حقيقية (Walzer, 2004).

ومع ذلك، فإنه كشأن معظم المنظِّرين الذين يدافعون عن حقوق الدولة، ليس والزر معارضًا بشكل مطلق للتدخل في كل الظروف. بل إنه يشير إلى قبول افتراض أن التدخل خطأ لكونه يتعارض مع تقرير المصير. وهذا الافتراض يمكن تجاهله عندما يكون تهديد حقوق الإنسان خطيرًا إلى حد كبير. وقد يشمل هذا الحالات التي يمكن فيها لعدم الاستقرار الاجتماعي الذي يسببه الاضطهاد أو الإبادة الجماعية أن ينتشر ويحدث عدم استقرار سياسي

أوسع يهدد تقرير مصير الناس في البلدان المجاورة. (ويمكن أن نشير إلى أن هذا يعكس معيار ناردين النهائي الخاص بالتدخل المشروع). ولا يمكن تبرير التدخل باسم مبادئ كالديمقراطية أو حقوق الملكية أو حرية الارتباط. لكنه يكون مشروعًا إذا كان يستهدف وقف أعمال "تصدم ضمير البشرية". ولا بد من تنفيذه بواسطة بلدان مجاورة لها حصة من الأمن الإقليمي، ولديها فهم أفضل للثقافة السياسية الخاصة بالدولة المعتدية (Walzer, 2004). يرى والزر أن هذا يغطي تدخل الهند العسكري في شرق باكستان (بنجلاديش الحالية) في عام ١٩٧١، لوقف القتل الجماعي للهندوس، والعمل الذي قامت به تنزانيا في أوغندا في عام ١٩٧٩ (الذي بُرِّر من ناحية الدفاع عن النفس وليس باعتباره تدخلاً إنسانيًا)، وتدخل فيتنام العسكري في كمبوديا في عام ١٩٧٢، لوقف أعمال القتل التي اتخذت شكل الإبادة الجماعية بواسطة الخمير الحمر. وفيما يتعلق بالحالات التي ناقشناها في بداية هذا الفصل، تدعم مقاربة والزر التمويل المناسب لقوات الاتحاد الأفريقي في دارفور والتدخل الإنساني الأوربي في البلقان.

كشأن معظم الفلاسفة الذي يؤيدون حقوق الدول ضد التدخل، في كل الحالات ما عدا الاستثنائي منها، يصر والزر على أن تلك التدخلات ينبغي إقرارها بواسطة المؤسسات متعددة الأطراف أو أحادية الطرف. ويوفر هذا وسيلة للتحكم في ميول الدول المبالغة في قوتها لاستخدام ذريعة الهموم الإنسانية لتعزيز مصالحها القومية. وهنا يجب على البلد الذي يتدخل أن يعمل باعتباره "عامل الملاذ الأخير". وأخيرًا فإن اختبار التدخل الإنساني بحق هو أن تدخل القوى المتدخلة بسرعة وتخرج بسرعة، كي لا يصبح التدخل احتلالاً. وهذا يستبعد بوضوح التدخل في حالة العراق. وينتهي والزر إلى أن "سياسة الإنقاذ" معقدة ومشوشة بكل تأكيد (Walzer, 2004). ومن

الناحية العملية، فغالبًا ما يصعب تحديد منتهك واحد لحقوق الإنسان والتمييز بين الجناة والضحايا. ففي حالة البوسنة على سبيل المثال، ارتكب كل من صرب البوسنة ومسلميها الفظائع. وعلاوة على ذلك، كانت السياسات أو الأعمال المعترض عليها تدعمها في بعض الحالات البُنى الثقافية والاجتماعية المحلية. وكان ذلك يتصل بشكل خاص بكوسوفو، حيث قال الصرب إن التطهير العرقي للألبان مبرَّر لأن المنطقة صربية من النواحي التاريخية والثقافية والدينية.

كشأن المنتقدين الآخرين الذين يسمحون باستثناءات للافتراض العام المؤيد لعدم التدخل ــ رولز على سبيل المثال ــ لا يقدم والزر أية معايير واضحة لتحديد ما إذا كانت انتهاكات حقوق الإنسان خطيرة بما يكفي للتدخل المسلح أم لا. وغالبًا ما تُذكر التضحية بالبشر والعبودية والإبادة الجماعية باعتباره ذلك النوع المؤهِل من أعمال الدولة، بل إن منطق حجة والزر هو أن السلوك وحده هو المتفق عليه على نطاق واسع باعتباره بغيضًا عبر الحدود الثقافية والقومية وقد يبرر التدخل. وفي الحالات التي توجد فيها إدانة دولية واسعة النطاق لانتهاكات حقوق الإنسان، يكون الاحتمال الأقل ما يمكن هو أن يستتبع التدخل فرض أفكار وقيم غريبة. ويعكس شرط أن يكون التدخل متعدد الأطراف أو مُجازًا من الأمم المتحدة الهم نفسه؛ إذ إنه من المفترض أن تمثل الجهات الدولية المصالح العامة، أو ما أشار إليه الفيلسوف روسو الذي عاش في القرن الثامن عشر بالإرادة العامة ــ غير الملوثة بالمصالح الخاصة (Rousseau, 1973 [1762]). ومن الناحية العملية، لاعتراض والزر على التدخل قيود من الكثرة بحيث يصعب تمييز موقفه عن موقف المؤيدين الذي يقيمون حجتهم على حجج كوزموبوليتانية مختلفة إلى حد كبير.

عضوية المجتمع والحجة المؤيدة للتدخل

اتهم منتقدون كثيرون والزر بإضفاء السمة الرومانسية على الدولة القومية – حيث افترض خطأً أنها تجسد القيم والمعاني الجماعية للمواطنين (Luban, 1980). وحماية استقلال وتقرير مصير المجتمعات المغروس فيها الناس وإعطاء معنى لحياتهم شيء، وافتراض أن تلك المجتمعات هي والدول القومية سواء، شيء آخر. ويقول تشارلز بايتس. إن "المطابقة" التي يفترض والزر أنها قائمة بين الدول القومية والمجتمعات كثيرًا ما لا يكون لها وجود (Beitz, 1980). وكون الحكومة موجودة وتدير مؤسسات الدولة لا يعني بالضرورة أنها بمثابة ممثل ثقافي وتاريخي للشعب. ويوضح بايتس أنه إذا كانت الحكومة لا تقوم على أساس ديمقراطي، فلن يمكن لنا افتراض أنها تمثل الشعب.

وفي حجة ذات صلة، يشير بيكو باريك إلى أن والزر ومجتمعيين آخرين محقون في رؤيتهم الأفراد على أنهم مغروسون في جماعاتهم الاجتماعية والثقافية، لكنهم أخطأوا في رؤية تلك الجماعات بصورة موحدة (Parekh, 1997). والواقع أن الأفراد أعضاء في جماعة من الجماعات داخل دولتهم القومية. وهذه الانتماءات تشكلهم، لكن لا تحددهم أية واحدة منهم بمفردها. فهويات البشر تُبنى اجتماعيًا من مجموعة من الانتماءات والعضويات، ويمكن للأفراد استخدام هذه المجموعة المعقدة للتأمل في الجوانب المختلفة لعضويتهم الاجتماعية، بموجب وجهات نظرهم الجماعية المختلفة. وبذلك تتميز الدول بتنوع يتعذر اختزاله. وقد نلاحظ أن التدخل كثيرًا ما يكون مطلوبًا لحماية هذا التنوع، ذلك أن انتهاك حقوق الإنسان غالبًا ما يستهدف الأقليات (Caney, 1997). وتقول نيتا كراوفورد: إن تعددية الهويات داخل الدولة القومية يمكّن القيادات من الاستعانة بالهويات المختلفة وخلقها وتوجيهها لإضفاء المشروعية على التدخل (Crawford, 2002).

كما يقول باريك، العضوية في الدولة القومية مهمة، لكنها لا تتجاوز الالتزامات التي يدين بها الأشخاص لبعضهم البعض باعتبارهم بشرًا. واستقلال الدول مشروط بالتزامها بالمعايير الأخلاقية الأساسية، وتلتزم الدول الأخرى بمساعدة غير المواطنين الذين هم في ضائقة. ومع ذلك فهي ليست المنظمات الوحيدة التي عليها مسئولية العمل. فالجماعات الأخرى والجمعيات الدينية والمنظمات غير الحكومية، الممثلة للجماعات المتنوعة التي تعبر عن الهوية الاجتماعية الإنسانية، عليها كذلك مسئولية أخلاقية واجتماعية للحد من الصراع ومنعه (Parekh, 1997).

الحرب العادلـــة

تتخلل دفاع والزر عن التدخل في ظروف محدودة، وكذلك مبادئ اللجنة الدولية للتدخل وسيادة الدول التي ناقشناه آنفًا، مبادئ تقليد الحرب العادلة، وهي مجموعة من المعايير والاتفاقيات التي جرت مأسستها في الفكر الغربي في العصور الوسطى التي وضعت المبادئ التي تحكم شن الحرب. وتعتمد نظرية الحرب العادلة على مفهوم القانون الطبيعي؛ أي فكرة أن هناك مبادئ للعدل وضعتها في الأصل السلطة الإلهية، ويمكن للناس الوصول إليها من خلال الطبيعة والعقل، حيث تكون لها الأولوية على القانون البشري. (ناقشنا مفهوم القانون الطبيعي فيما يتعلق بالقضايا الأخلاقية كالإجهاض والموت الرحيم في الفصل السابع). وقال السياسي والفيلسوف الروماني شيشيرون في القرن الأول ق.م: إنه لا بد أن تكون هناك قيود أخلاقية على قرارات الدولة الخاصة بشن الحرب، وكيفية إدارة تلك الحروب (Cicero, 1991 [44BCE]). وقال الفيلسوف المسيحي الذي عاش في القرن الرابع الميلادي أوجوستين الهيبوي: إن بعض الحروب تُشن بالعدل إذا كان هناك سبب عادل، كتنصير الكفار، أو حماية المسيحيين (Augustine, 1931 [426 CE]).

وفي وقت لاحق، قنن الفيلسوف المسيحي الذي عاش في القرون الوسطى توما الأكويني الحرب في ثلاثة مبادئ تحكم أسس دخول الحرب، والطريقة التي يمكن شنها بها. وفيما يتعلق بأول هذه المبادئ، هناك ثلاثة شروط لا بد من الوفاء بها لكي تكون الحرب عادلة:

١- لا بد أن تشنها سلطة شرعية.

٢- لا بد أن تُشَن لسبب عادل.

٣- لا بد من شنها بنيةٍ سليمة (Aquinas, 1952 [written in 1265-74]).

أُدمِجت الحرب العادلة في القانون الدولي في القرن السابع عشر بواسطة القاضي الهولندي هوجو جروتيوس الذي قال إن التدخل بالقوة مبرَّر ضد الدول التي بها قانون طبيعي منتهَك (Grotius. 2004 [1625]).

ما زالت قواعد الحرب العادلة هي التعاليم الرسمية للكنيسة الرومية الكاثوليكية، وهي تتمتع باهتمام متجدد منذ سبعينيات القرن العشرين عندما نشر والزر كتابًا مهمًا عن الموضوع بعد وقت قصير من بدء حرب فيتنام (Walzer, 2006 [1977]). وكما رأينا من قبل، تشكل هذه المبادئ أساس حقوق الإنسان. وعلى الرغم من ذلك اعتمد بعض الفلاسفة السياسيين بشكل أكبر على التقاليد الأعرض الخاصة بالكوزموبوليتانية وحقوق الإنسان العالمية، وهذا هو ما ننتقل إليه الآن.

تبرير التدخل: الحجة الكوزموبوليتانية

تقوم الكوزموبوليتانية على المبدأ القائل بأن للبشر حقوقًا ومصالح، بغض النظر عن العضوية القومية، وأن على الدول احترام حقوق ومصالح المواطنين وغير المواطنين هذه على حد سواء. وكما يوضح سايمون كاني،

لا يمكن بحث التدخل بمعزل عن مسألة ما إذا كانت حقوق الإنسان العالمية موجودة أم لا (Caney, 2005). ولن يكون هناك سبب للتدخل في الشئون الداخلية لدولة أخرى إذا كان مواطنوها لا يملكون حقوقًا خلاف تلك التي اكتسبوها من خلال المواطَنة. وتعود فكرة المجتمع الإنساني العالمي إلى العالم القديم؛ في الفترة الحديثة المبكرة، عندما كان هوبز وبودان يبرران سيادة الدولة، قال الفيلسوف الإسباني ڤيتوريا سواريث إن كلاً من الدول نفسها ومجتمع الدول تقوم على أساس من المجتمع العالمي الأوسع وتستمد قيمتها الأخلاقية منه (Parekh, 1997). وعلى الرغم من ذلك، فهذا أمر حديث نسبيًّا باعتباره قضية سياسية؛ ففترة ما بعد الحرب العالمية الثانية هي فقط التي رأينا فيها الدول توافق على وضع حدود لسيادتها، بدءًا من إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان (١٩٤٨) الذي يضمن احترام حقوق الأفراد الأساسية.

يبدأ المدافعون الكوزموبوليتانيون عن التدخل من فرضية إيمانويل كانط الأساسية لليبرالية الحديثة، وهي أن الأفراد جميعًا لديهم قيمة أخلاقية أصيلة ويستحقون الاحترام المتساوي (Kant, 1993 [1785]). ولا تعتمد القيمة الأخلاقية للأفراد على عضويتهم القومية، ولذلك لا تعتمد واجباتنا تجاه بعضنا البعض على الجنسية. وقد ناقشنا هذا فيما يتعلق بإعادة توزيع الثروات في الفصل العاشر. وتؤدي المكانة الأخلاقية العالمية للأفراد إلى ظهور حقوق الإنسان العالمية التي يخوّل لها الحماية (أما مسألة من هو الملزَم بحمايتها فقضية أخرى). وبينما قد يختلف الناس بشأن مدى هذه الحقوق، فمن الواضح أن بعض الحقوق الأساسية معترف بها عبر الثقافات؛ على سبيل المثال الحق في سبل العيش، والحق في ألا يُقتَل المرء أو يُعذَّب. وهذه تطبَّق عبر الثقافات. وهؤلاء الذين يتبنون هذا الموقف يقولون إن أية

حقوق للدولة في السيادة (المفهومة على أنها حصانة ضد التدخل الخارجي) تنبع من أنها تحمي حقوق الإنسان الخاصة بالمواطنين وتحافظ عليها. ويعني هذا أن سيادة الدولة قيمة مشروطة وليست مطلقة. وقد رأينا هذا منعكسًا في تقرير اللجنة الدولية للتدخل وسيادة الدول عن مسئولية الحماية.

لا يعني هذا أن الكوزموبوليتانيين يدافعون عن التدخل الإنساني في كل الظروف التي تكون فيها حقوق الإنسان مهددة. وكشأن الفلاسفة الذين يقومون بدفاع محدود عن التدخل، فهم يؤيدون الموازنة بين العوامل والنتائج، وهو ما يتماشى مع تراث الحرب العادلة. وقد وضع الفيلسوف القانوني فرناندو تيسون الأساس الأخلاقي للتدخل الإنساني في حجة مهمة تعتمد على المبادئ الكوزموبوليتانية والقانون الطبيعي (Teson, 2006). أولاً: للسيادة قيمة أداتية، كما رأينا، تستمد الحكومات شرعيتها من كونها تحمي حقوق الإنسان والمصالح الخاصة بالمواطنين. والحكومات الاستبدادية التي تهدد تلك الحقوق، أو لا تحميها، تفقد حقها في عدم التدخل؛ وتفقد حماية القانون الدولي. علاوة على ذلك، تعني حقيقة أن للناس جميعًا حقوقًا أساسية، أن على الحكومات واجبات لحماية حقوق الإنسان هذه في الداخل وحماية حقوق الإنسان الخاصة بالآخرين إذا كان يمكنها ذلك بأقل تكلفة تتحملها. وهذا جزء من واجب أخلاقي أوسع لمساعدة الآخرين الذين هم في ضيق. لكن لا بد من تقويم تكاليف المساعدة باستمرار عند اتخاذ القرار. ويمكننا تفسير ذلك على أنه حتمية العوامل العواقبية عند اتخاذ القرار الأخلاقي بشأن هذه القضية. ويتبع تيسون تراث القانون الطبيعي في قوله: إنه ما دامت أية نتائج سيئة غير مقصودة، وما دامت النتائج الطيبة للتدخل تفوق تلك السيئة، يكون التدخل مبررًا. لكن كما يوضح، قد نفكر كذلك في تقويم تكاليف التدخل باعتباره اعتراضًا كانطيًا. إذ يقول كانط: إننا يجب أن نرى الأشخاص

كغايات في حد ذاتها وليس باعتبارهم وسائل لتحقيق غايات الآخرين، وإذا كنا على استعداد للتضحية بأشخاص لمساعدة آخرين، فهناك باستمرار احتمال أن نستخدمهم كوسيلة لغايات الآخرين (Teson, 2006).

اتباعًا لنظرية القانون الطبيعي كذلك، يقول تيسون: إن التدخل المبرر يجب أن يكون المقصود به القضاء على انتهاكات حقوق الإنسان. وطبقًا للأسس الكوزموبوليتانية، لا يهم إذا كانت الدولة المتدخلة لديها دوافع أخرى، ما دامت تلك الدوافع ليست هي المقصد الحقيقي من التدخل. ومن الناحية العملية، غالبًا ما لا يكون من السهل فصلها عن بعضها. فقد ادعت الولايات المتحدة أن نيتها في غزو العراق هي تخليص الشعب العراقي من النظام الحاكم المستبد، لكن من الواضح أنه كانت لها دوافع أخرى (Roth, 2004). ولكي نختبر ذلك، يقترح تيسون أن نفحص نتائج العمل:

- إذا أدى إلى الاحتلال ــ وهو من المؤكد ليس جزءًا من القضاء على انتهاكات حقوق الإنسان ــ فحينئذ يمكننا استنتاج أن الدوافع الأخرى الأكثر أنانية كانت المقصد الحقيقي من العمل.
- بالإضافة إلى ذلك، وبالاتفاق مع مخاوف ميل، لا بد من موافقة الذين يعانون أنفسهم على التدخل ومطالبتهم به.
- المعيار الكوزموبوليتاني الأخير الذي يورده تيسون هو؛ أن التدخل لا بد أن يحظى بدعم مجتمع الدول الديمقراطية. ويذكرنا هذا بأن ما تبدو أسبابًا أخلاقية للتدخل من جانب الدول الغربية يمكن أن تشبه الإمبريالية الجديدة بالنسبة للدول في العالم النامي (Caney, 1997)

المبادئ العالمية عرضة للانتقاد لأنها انعكاس لمصالح بعينها، متنكرة في صورة عالمية (وهي النقطة التي عرضها ماركس في سياق أكثر

عمومية) (Marx and Engels, 1978 [1848]). وردًا على هذا النقد، يوضح الكوزموبوليتانيون أن هناك اتفاقًا عالميًا على بعض القيم السياسية والأخلاقية ـ كما نرى من الاتفاق واسع النطاق على الاتفاقيات الدولية بشأن حقوق الإنسان. وعلاوة على ذلك، وكما يذكرنا كاني، لا تشترط الكوزموبوليتانية أن يكون هناك اتفاق عام على كل مسائل حقوق الإنسان، بل على قبول حقوق أساسية فقط (Caney, 1997).

كما هي الحال بالنسبة لحجج السيادة التي تسمح بالتدخل في حالات استثنائية، لا تقدم الكوزموبوليتانية اختبارًا واضحًا ووحيدًا لتحديد متى يكون التدخل مبررًا. وبغض النظر عن المبرر النظري للعمل، فإن الاعتبارات العملية المتعلقة بفاعليته المرجحة والطريقة التي سيبرَّر بها وتكاليف من يتدخلون هي باستمرار عوامل ذات صلة بمقتضى الحال، وغالبًا ما تكون محدَّدة. وكما ينتهي بايتس، فإنه عندما لا يكون هناك سبب أخلاقي ضد التدخل في حالات انتهاكات حقوق الإنسان، قد يكون السبب الوحيد لعدم التدخل هو أن آثار التدخل غير معروفة، وهناك احتمال بأن تكون التكاليف من حيث إراقة الدماء أكبر من فوائد القضاء على انتهاكات حقوق الإنسان (Beitz, 1980).

الحجة الكوزموبوليتانية الأخيرة التي نبحثها تبرر التدخل الإنساني على أساس الموافقة التعاقدية. وحتى الآن، أيدت النظريات التعاقدية التي بحثناها سيادة الدولة. وكما رأينا في هذا الفصل، يؤكد جون رولز أن الأطراف التي تتخذ القرارات في الموقف الأصلي بشأن مبادئ العدالة على المستوى العالمي هم ممثلو الشعوب وليس الأفراد، ومبادئ العدالة التي يتفقون عليها أكثر محدودية من تلك التي تنظم المجتمع المحلي. ويقدم الفيلسوف چيليان بروك إحدى حجج الموقف الأصلي الخاصة بالعدالة الدولية يجيز فيها

أطراف الاتفاقية التدخل الدولي في ظروف بعينها (Brock, 2006). ويطلب منا بروك تخيل تجربة فكرية كتلك التي يصفها رولز في "نظريـــة العدالـــة" (Rawls, 1971). إذ يُعقد مؤتمر عالمي الهدف منه اختيار القواعـد التـــي يعيش بموجبها سكان العالم ويكونون في أمان. ولا يعرف أي من الحاضرين المعلومات الخاصة بالديموجرافيا التي تساعدهم على تقدير فرص انضمامهم إلى أية جماعة أو دولة بعينها. ومع ذلك فهم لا يعرفون شيئًا عن المشكلات الجماعية العالمية. ويشمل ذلك وجود تهديدات للأمن والأمان، ومعلومات عن التاريخ وكيفية قمع الدكتاتوريين القساة للشعب، وعن كيفية إحـــداث الـــدول للأضرار بالتدخل بنيّات حسنة.

فما القواعد التنظيمية الأساسية التي سيفوّض المؤتمر للاتفاق عليهـــا؟ يقول بروك إن الناس سوف يختارون المؤسسات التـــي تحمـــي حريـــاتهم الأساسية وتلبي حاجاتهم الأساسية، لأنهم سوف يدركون أن هذا ضـــروري لضمان تمتعهم بالتوقعات المستقبلية للحياة اللائقة. وسوف يتمنى المنـــدوبون السماح بالتدخل لمساعدة من يعانون من الطغيان والقسوة على الأسس نفسها، لكنهم سيرغبون في ضمان عدم إساءة استغلاله بواسطة الأقوياء. ويمكن أن تكون مبادئ الحرب العادلة بمثابة دليل مفيد للمندوبين عن اتخـــاذ قـــرارات بشأن قواعد التدخل. أولاً: لا بد أن يكون هناك سبب عادل؛ وهـــو المعانـــاة الشديدة التي تسببها الحكومة المحلية أو لا يمكنها منعها. وهنا سوف يرغب المندوبون في التأكد من أن نيّات الدولة المتدخلة سليمة، أي أنها لا تتصرف من منطلق دوافع خفية. وإحدى الوسائل التي يمكن بها ضـــمان ذلـــك هـــي اشتراط أن يكون التدخل مُجازًا أو مبررًا من منظمة دوليـــة ممثلـــة فيهـــا مجموعة من الدول. ومن الممكن أن يصر المندوبون على أن يتم التدخل فقط عند استبعاد البدائل الأقل تكلفة. وأخيرًا، سوف يشترط المندوبون التناســـب، كي يُستخدَم ذلك القدر اللازم لتخفيف المعاناة فحسب (Brock, 2006).

البرواز (١١-٢) التدخل الإنساني: القيم والمعايير المتضاربة

يركز النقاش الفلسفي بشأن التدخل الإنساني على تفسيرات مختلفة لسيادة الدولة والمجتمع القومي والعقد الاجتماعي والعدالة والحقوق.

سيادة الدولة

يقول المؤيدون للتدخل: إن السيادة مشروطة بأداء الدولة لواجبها الخاص بحماية المواطنين، وعندما لا تقوم الدولة بذلك يُشَرَّع للآخرين في المجتمع الدولي بالدخول.

ويعتمد المعارضون للتدخل على تعريف سيادة الدولة الموجود في القانون الدولي: للدول السيطرة الكاملة على الشئون كافةً داخل أراضيها.

المجتمع

يقول المؤيدون: إن الدولة، باعتبارها مجموعة من المؤسسات التي تنظم الحياة وتراقبها، ليست كالمجتمع الذي له معنى. والواقع أن التدخل قد يكون مطلوبًا في بعض الأحيان لحماية الأقليات. ويؤكد الكوزموبوليتانيون أن المجتمع المهم أخلاقيًا هو مجتمع الإنسانية العالمي.

ويقول المعارضون للتدخل: إن المجتمع القومي هو المنبر والسياق اللذان يعبر فيهما المواطنون عن قيمهم الثقافية والاجتماعية، ويشاركون في إقامة مؤسساتهم السياسية. ولا يمكن للغرباء في واقع الأمر فهم تلك القيم من الداخل. ولن تكون المؤسسات الديمقراطية مشروعة إذا كانت مفروضة من الخارج.

العدالة والحقـوق

يقول المؤيدون: إن العدالة تتطلب الاعتراف بحقوق الإنسان العالمية المستقلة عن العضوية القومية.

ويزعم المعارضون للتدخل أنه من غير المشروع الاستشهاد بمبادئ العدالة أو حقوق الإنسان مقابل الدولة، لأن العدالـة والحقـوق لا يمكـن وجودهما خارج سياق النظام الذي تقيمه الدولة.

العقد الاجتماعي

يقول المؤيدون: إنه يمكننا أن نقتضي ضمنًا عقدًا اجتماعيًّـا بـين البشر جميعًا يقررون فيه المبادئ التي تحكم الحياة داخل الدولة وفيما بين الدول.

ويرد المعارضون بأن سيادة الدولة (انظر الجزء الخـاص بـسيادة الدولة في البرواز) يؤكدها عقد اجتماعي مفهوم ضمنًا بين أفـراد الدولـة القومية. وليس هناك عقد اجتماعي دولي يتفق فيه الناس علـى التـدخل لحماية المواطنين.

خاتمـة

الشيء المذهل فيما يتعلق بالمواقف المختلفة التي بحثناها بشأن قضية التدخل الإنساني هو مدى تشابه نتائجها في الواقع العملي. فمعظم المنظِّرين يتفقون على ضرورة الحكم على التدخلات على أساس كل حالة على حـدة. وانتهاكات حقوق الإنسان نفسها يمكن أن تبرر التدخل في حالة (على سـبيل المثال عندما تكون التكاليف منخفضة نسبيًا وتوقعات النجـاح كبيـرة)، ولا تبررها في حالة أخرى (حين تكون تكاليف الإجراء مرتفعة وفرص النجـاح ضئيلة). وتتفق الأغلبية على المعايير التي ينبغي بها الحكم علـى التـدخل، وهي خطورة المعاناة ودوافع المتدخلين والتكاليف المرجحة وتوقعات النجاح. وتلك هي مبادئ تراث الحرب العادلة.

قد يبدو بطريقة ما، أن هناك فرقًا بسيطًا بين السماح بالتـدخل باعتبـاره استثناءً لحجج سيادة الدولة، من ناحية، والسماح به لأسباب كوزموبوليتانية، وإن كانت الظروف تحددها الاعتبارات العملية، من ناحية أخرى. لكنه، كمـا يقـول المدافعون عن الكوزموبوليتانية، يوفر موقفًا متسقًا من الناحية الأخلاقية بجعـل القيمة الأساسية للعدالة والأخلاق وليس للحفاظ على الدولـة (Caney, 1997). وحتى بالنسبة لمن يصرون على قيمة سيادة الدولة، فقد أجبرنا النقـاش بـشأن التدخل على بحث الغرض من السيادة وإعادة تقويمه. وتذكرنا الحجـة المؤيـدة للمسئولية عن الحماية بأن الدول ليست ذات قيمة في الأصل، مثلها في ذلك مثل حقوق الإنسان، وأن أية قيمة لها لا بد أن تأتي مـن قيمتهـا لـدى مواطنيهـا. وتصاحب هذه النقاشات المنطق التاريخي الذي أدى إلى تكوين الأمم المتحـدة؛

فميثاق الأمم المتحدة اتُفِق عليه في أعقاب حرب لم تتميز بمحاولات من الغزو الأجنبي فحسب، بل كذلك بالإبادة الجماعية المنظمة من جانب ألمانيا ضد مواطنيها اليهود.

تتفق معظم الحجج النظرية التي بحثناها هنا على أن التدخل مبرَّر في الحالات التي تشجع فيها الحكومة المحلية انتهاكات حقوق الإنسان المنظمة والشديدة أو لا تمنعها. فلماذا إذن لم يمنع المجتمع الدولي حالة مثل دارفور، على الرغم من الإدانة العالمية لانتهاكات حقوق الإنسان والدعاية العالمية المتاحة للمعاناة الإنسانية هناك؟ لقد أدانت الأمم المتحدة والدول المنفردة عدم حماية الحكومة السودانية لمواطنيها، ومع ذلك لم يحدث تدخل فاعل. بالطبع هناك عوامل عملية قد تفسر تردد الدول الغربية في العمل، وخاصةً حقيقة أن الولايات المتحدة وحلفاءها عليهم التزامات عسكرية هائلة في العراق، وبقدر أقل في أفغانستان. ومع ذلك يمكننا أيضًا الانتهاء إلى أن تقويم النتائج مهم هنا. ويبدو أن الدول قررت أن التدخل قد لا ينجح، وأن الكثير جدًا من الجنود المتدخلين قد يموتون أثناءه. ومن الناحية العملية، فإن كل قرار بالتدخل يُتخذ في سياقات سياسية عالمية ومحلية، والدول التي عانت من خسائر كبيرة في التدخلات السابقة تجد أن تبرير مخاطرة أخرى بحياة جنودها ومواطنيها أمر أكثر صعوبة. وانتقد والزر هذا التركيز على تكاليف التدخل قائلاً: إنه ينبغي العمل بفاعلية على المسرح الدولي (Walzer, 2004). لكنه يظل اعتبارًا قويًا بالنسبة للحكومات، ليس من الناحية السياسية فحسب، بل كذلك من الناحية الأخلاقية، حيث يعني التدخل الإنساني التضحية بحياة البعض من أجل إنقاذ آخرين.

الفصل الثاني عشر

هل تنبغي حماية البيئة الطبيعية من أجل الأجيال المستقبلية؟

تقوم النظرية السياسية الغربية على افتراض أن المجتمعات السياسية تمتد خلفًا إلى الماضي وأمامًا إلى المستقبل. وافترض المفكرون السياسيون والاجتماعيون جميعًا منذ عصر التنوير أن تلك المجتمعات واقتصاداتها ما زالت تنمو وتتطور، حيث تديمها الموارد الطبيعية ومستودعات الثروة المتزايدة التي ينتجها استغلالها. واعترف الفلاسفة والساسة بأن الموارد كانت نادرة وتخضع لمنافسة دائمة. وهذا هو السبب في أنه لا بد من وضع مبادئ العدالة لتنظيم توزيعها. لكن معظمهم اعتقد أنه كانت، وستظل، هناك موارد كافية لاستدامة النمو والتطور الاقتصاديين إلى المستقبل المنظور. وهذا الافتراض بأن الاقتصادات لا بد أن تتسع وسوف تتسع، حيث تبحث باستمرار عن موارد (وأسواق) جديدة، جانب أساسي من الرأسمالية. ومع ذلك فقد افترض الماركسيون كذلك إمكانية النمو الاقتصادي غير المحدود.

ولا يعني هذا القول بأنه لم يكن هناك منتقدون للتطور الاقتصادي والصناعي واستغلاله الذي لا يرحم للموارد الطبيعية. فقد أدان المفكرون الرومانسيون في أوائل القرن التاسع عشر الأثر المدمر للصناعة ("المصانع الشيطانية السوداء" في قصيدة "أورشليم" لويليام بليك) على المشهد الطبيعي والمجتمع الإنساني. وقال جون ستيوارت ميل: إن النمو الاقتصادي ينبغي أن يتوقف لبعض الوقت، كي يمكن الحفاظ على الموارد الطبيعية، وسوف يلحق

بها التقدم الاجتماعي والأخلاقي (Mill, 1965 [1848]). وأيد دعاة الحفاظ على البيئة الأمريكيون في القرن التاسع عشر مثل هنري ديڤيد الحفاظ على المناظر الطبيعية؛ بل تمت الموافقة في الولايات المتحدة على تشريعات لإنشاء المنتزهات القومية في القرن التاسع عشر، وسرعان ما حذت بلدان غربية حذوها. لكن منذ سبعينيات القرن العشرين فقط نبه العلماء إلى أن الموارد الطبيعية ليست غير محدودة، وأنها تتآكل وتُدَمَّر، مع ما لذلك من عواقب مفجعة على الحضارة الإنسانية. وكانت هناك "حدود للنمو"، كما جاء في تقرير مهم في ذلك الوقت (Meadows et al., 1972). وأورد العلماء الآثار المدمرة للتطور الصناعي على الهواء والماء والبيئة الطبيعية، ومنهم ريتشل كارسون التي نبهت في عام ١٩٦٢، إلى أن مبيدات الآفات تقضي على أنواع الطيور (Carson, 1962). وعبأ كتاب كارسون المهم "الربيع الصامت" الرأي العام ووُلدت حركة الحفاظ على البيئة.

لاهتمام حركة الحفاظ على البيئة بحماية العالم الطبيعي والحفاظ عليه جوانب كثيرة، تتراوح بين حماية الأنواع المفردة من الحيوانات ومنع الإضرار بالموارد الطبيعية كالهواء والمجاري المائية، والحفاظ على الموارد الطبيعية وغير المتجددة التي يستخدمها البشر. وربما كان اهتمامها الحالي الأكثر إلحاحًا هو الحفاظ على الغلاف الجوي والمناخ، وهي الموارد الطبيعية الأساسية التي تجعل الحياة الإنسانية ليست ذات معنى ومثرية فحسب، بل ممكنة في واقع الأمر. ولأن البيئة الطبيعية المزدهرة ــ على الأقل في هذه النقطة ــ ضرورية للمجتمع الإنساني، فقد أصبح الحفاظ على الموارد الطبيعية منذ ثمانينيات القرن العشرين مسألة مهمة للفلاسفة السياسيين. وكانت هناك مناقشة كبيرة قبل هذا بين الفلاسفة بشأن واجباتنا نحو الأجيال المستقبلية؛ وكان جزء كبير من هذا يتعلق بواجباتنا لإنقاذ الثروة وتناقلها،

لكن النقاش ركز بشكل كبير على حماية الموارد غير المتجددة. وسوف نركز في هذا الفصل على الحجج الفلسفية بشأن حماية مستقبل الموارد الطبيعية غير المتجددة، والغلاف الجوي للأرض والمناخ.

اعترِف بالطبيعة العالمية للتهديدات التي تواجه البيئة وضرورة التعاون الدولي لأول مرة في مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة الإنسانية الذي عُقِد في ستوكهولم في عام ١٩٧٢. فقد اعترف إعلان ستوكهولم الذي أصدره المؤتمر بالحق في البيئة الصحيحة، من جانب كل من الأجيال الحالية والمستقبلية، ودعا البلدان إلى الحفاظ على الموارد غيرِ المتجددة ومنع الإضرار بالنظم البيئية والغلاف الجوي للأرض. وبعد المؤتمر، أنشأت الدول الأعضاء في الأمم المتحدة برنامج البيئة التابع للأمم المتحدة. وفي عام ١٩٨٢، اعترف ميثاق البيئة، الذي وافقت عليه الدول الأعضاء في الأمم المتحدة كافة ماعدا الولايات المتحدة، بأنه على الناس استخدام الموارد الطبيعية بطريقة تضمن الحفاظ على الأنواع والنظم البيئية لمنفعة الأجيال الحاضرة والمستقبلية. وكان اعتراض الولايات المتحدة الرئيسي يتعلق بالتكاليف التي ستُفرض على قطاعي الزراعة والتعدين، وهي الأسس نفسها التي رفض بناءً عليها الكونجرس التصديق على اتفاقية التنوع البيولوجي التي جرى تبنيها في عام ١٩٩٢، في قمة الأرض.

ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، يتبنى المجتمع الدولي مفهوم الاستدامة لوصف التوازن بين الحاجة إلى التطور الاقتصادي وحماية الموارد من أجل الأجيال المستقبلية. وذكَّرت أزمة الطاقة في سبعينيات القرن العشرين الدول المتقدمة بقوة باعتمادها الشديد على موارد الطاقة غير المتجددة. وفي الوقت نفسه زاد الاهتمام العام بشأن الزيادة السكانية وزيادة السكان وأثر الإنتاج الصناعي على الغلاف الجوي. وفي عام ١٩٨٧، نشرت اللجنة العالمية للبيئة

والتنمية التابعة للأمم المتحدة تقرير برونتلاند عن "مستقبلنا المشترك". وقالت اللجنة: إنه في عالم ذي موارد محدودة، ينبغي على البلدان تطوير مواردها فقط إلى الحد الذي لا يؤدي إلى نقص المخزون الإجمالي للعالم. ومن الناحية العملية، كان ذلك يعني التعاون بين الدول المتقدمة والنامية، كي تُلبَّى حاجات فقراء العالم في الوقت الراهن وفي المستقبل. وعُرِّفت التنمية المستدامة بأنها تلك التي "تلبي حاجات الحاضر دون الإضرار بقدرة الأجيال المستقبلية على تلبية حاجاتها". وكما سنرى، ترتبط مسألتا التوزيع الحالي والادخار للمستقبل ارتباطًا وثيقًا ببعضهما في جزء كبير من النظرية السياسية المعاصرة فيما يتعلق بالبيئة. وبالاتفاق مع الاستدامة، أدخلت بلدان كثيرة سياسات خاصة بالحفاظ على الموارد، كإعادة التدوير، وبدأت استكشاف موارد الطاقة المتجددة كبدائل للوقود الأحفوري. ومع ذلك عبر بعض دعاة الحفاظ على البيئة المتشددين عن شكوكهم بشأن المفهوم، قائلين إنه لا يمكن تعريفه بوضوح، وأن بُنى الاقتصاد العالمي، والمواقف الاقتصادية تجاه استغلال الطبيعية، تعنيان أن المزيد من التطور سوف يضر حتمًا حاجات الأجيال المستقبلية (Redclift, 1987).

شُنت حملة عالمية لحظر الكلوروفلوركربون في ثمانينيات القرن العشرين، حيث تكثفت في عام ١٩٨٥، حين اكتشف العلماء ثقبًا كبيرًا في طبقة الأوزون فوق القارة القطبية. وأُبرمت اتفاقية فيينا لحماية طبقة الأوزون في عام ١٩٨٥، وأكد بروتوكول مونتريال الخاص بالاتفاقية في عام ١٩٨٧، الإلزام القانوني لأهداف خفض استخدام الكلوروفلوروكربون. ونتيجة للبروتوكول، هناك هبوط بنسبة ٩٥ بالمائة في وجود المواد المؤدية إلى تآكل طبقة الأوزون في الغلاف الجوي، ومن المقرر بحلول عام ٢٠١٠، حظر الكلوروفلوركربون من كل البلدان. ووصف الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان هذه بأنها أنجح اتفاقية دولية حتى الآن. ومن المهم ملاحظة أن

بروتوكول مونتريال عامل الدول المتقدمة والدول النامية على نحو مختلف؛ فبموجب المادة الخامسة، سُمِح للدول النامية بتأجيل التزاماتها طبقًا للاتفاقية لفترة تصل إلى عشر سنوات، يمكنها خلالها زيادة إنتاجها مِن المواد المؤدية إلى تآكل طبقة الأوزون (التي هي منخفضة جدًّا نسبيًّا). واتُفِق على ذلك كي تجني البلدان النامية بعض المزايا الاقتصادية للتطور.

كانت قضية الكلوروفلوروكربون مميزة بكونها تتعامل مع مشكلة عالمية لا يمكن حلها إلا بعمل كل البلدان معًا. والاحترار الذي يسببه النشاط البشري عالمي كذلك في حجمه، وأصبح ملحًا بصورة كبيرة في تسعينيات القرن العشرين. وسجل العلماء زيادة في درجات حرارة الأرض خلال القرن العشرين، حيث كانت أكبر زيادة منذ منتصف القرن وزيادات التطور الصناعي فيما بعد الحرب العالمية الثانية. ولا يزال هناك اختلاف من جانب العلماء الأفراد بشأن الاحترار العالمي، لكن هناك إجماعًا الآن بين المؤسسات العلمية الكبرى في العالم على أن النشاط البشري يحدث زيادة متصاعدة في درجات الحرارة. وتتنبأ التوقعات النموذجية للمناخ بأن درجة حرارة الأرض ستزيد فيما بين ١,١ و٦,٤ درجة مئوية على مدى العشرين سنة الأولى من القرن الحادي والعشرين. ونتيجة لذلك سوف يرتفع منسوب محيطات الأرض، وستكون هناك زيادة في فترات الدفء والموجات الحارة والأمطار الكثيفة. وفي عام ١٩٨٨، أُنشئت اللجنة الحكومانية للتغير المناخي لتقويم احتمال التغير المناخي الذي يسببه النشاط البشري. وقد نشرت سلسلة من تقارير التقديرات تؤكد أن التغير المناحي حقيقة، وأنه من المرجح أن تكون له عواقب مدمرة على المجتمعات البشرية.

وسوف يتأثر الأكثر فقرًا في إفريقيا وآسيا بشكل كبير من الاحترار العالمي بسبب أثر الجفاف والفيضانات التي يسببها ارتفاع منسوب البحار. وذكر تقرير ستِرن عن اقتصاديات التغير المناخي، الذي كلفته الحكومة

البريطانية بإعداده في عام ٢٠٠٦، أن التغير المناخي بالفعل تهديد خطير للعالم النامي، وعقبة في سبيل الحد من الفقر. فالدول النامية لديها بالفعل مناخات دافئة وسقوط أمطار متفاوت. وعلاوة على ذلك فهي تعتمد بشكل كبير في الغالب على الزراعة، وهي التي سوف تتأثر بالاحترار العالمي. وسوف تهبط الغلة الزراعية بنسبة تتراوح بين ١٥ و٣٥ بالمائة في إفريقيا، ومن المتوقع أن تفقد زامبيا والنيجر وتشاد قطاعاتها الزراعية بالكامل بحلول عام ٢١٠٠. ومن المرجح أن يكون ٨٠ مليونًا آخرين معرضين لخطر الإصابة بالملاريا في إفريقيا. وفي حالة ارتفاع منسوب البحار، وهو أمر محتمل مع نهاية هذا القرن، يمكن أن يكون أكثر من خُمس بنجلاديش تحت الماء. وبالإضافة إلى هذا كله، فلأن الأرض والموارد ستصبحان أكثر ندرة، من المرجح أن تصبح الصراعات القومية أشد سوءًا (Stern, 2006).

كان المقصود من اتفاقية الأمم المتحدة الإطارية بشأن التغير المناخي التي تم التوقيع عليها في عام ١٩٩٢، تثبيت انبعاثات غازات الصوبة الزجاجية في الغلاف الجوي، في محاولة لوقف الاحترار العالمي. وهي تنص على أن البلدان الأطراف فيها "ينبغي أن تحمي النظام المناخي لمصلحة أجيال البشرية الحالية والمستقبلية، على أساس عادل وبما يتفق مع مسئولياتها المشتركة ولكنها تفاضلية ومع قدرات كل منها (المادة ٣-١). وكان للادعاء القائل إنه نتيجة لدرجات التطور غير المتساوية، تختلف مسئوليات الدول وتتفاوت قدراتها على سداد ثمن العلاج ولهذا دور مهم ومثير للجدل في المفاوضات الدولية بشأن كيفية التعامل مع المشكلة. واشتكت بعض الدول المتقدمة، وخاصةً الولايات المتحدة، من مطالبتها بتحمل كل مسئولية تقليل الانبعاثات، في حين أنه ليس مطلوبًا من البلدان النامية تخفيض انبعاثاتها. وترد البلدان النامية بأن الدول الغنية لديها الموارد اللازمة لإحداث التغيير،

بالإضافة إلى أنها استفادت من الانبعاثات غير المقيدة في الماضي، أثناء التطور والتحديث. وتزعم البلدان النامية أنه لن يكون من الإنصاف منعها من بلوغ مستويات مماثلة من الوفرة والتحديث. وفي الإعلان النهائي، اتفق على أن الدول الفقيرة يمكن مكافأتها على حماية غاباتها. لكن الدول الغنية يمكنها اكتساب أرصدة دائنة من الكربون بدعم تطوير الغابات في الدول الفقيرة.

وضع بروتوكول كيوتو الخاص بالاتفاقية، الموقع في عام ١٩٩٧، أهدافًا ملزمةً قانونًا للحد من غازات الصوبة الزجاجية المحددة التي تنتجها البلدان المتقدمة، ونص على مقايضة الانبعاثات. وكان لا بد من الهبوط بالمستويات في تلك البلدان الستة والثلاثين إلى ٥ بالمائة أقل من مستويات (٢٠٠٩-٢٠١٢). وقد شجع البروتوكول البلدان النامية على تقليل انبعاثات غازات الصوبة الزجاجية، إلا أنه لم يحدد أية أهداف. وبالإضافة إلى ذلك، أُنشئ صندوق متعدد الأطراف لمساعدة البلدان النامية في تعويض التكاليف التي تدخل في إبطال استعمال المواد المؤدية إلى تآكل طبقة الأوزون. وفي عام ٢٠٠٨، صدَّق ١٨٣ بلدًا على البروتوكول. ورفضت إدارة بوش في الولايات المتحدة التصديق مدعية أنه لكون البروتوكول لم يطالب البلدان النامية بتقليل انبعاثاتها فهو غير عادل، بل من المرجح أن يكون بلا جدوى.

وبينما قللت بعض البلدان (ومنها المملكة المتحدة) انبعاثاتها من غازات الصوبة الزجاجية، فمن الواضح أنه لم يتحقق القدر الكافي من التقدم. وعندما التقت الدول المتقدمة في عام ٢٠٠٧ لبحث إستراتيجيات بديلة لبروتوكول كيوتو، ذكرت الأمم المتحدة أن الآثار السلبية للتغير المناخي محسوسة بالفعل. فقد كان معدل احترار المنطقة القطبية يتصاعد، وكانت هناك آثار مختلفة على الأنشطة البشرية ومصادر طعام البشر. وقال الأمين العام للأمم المتحدة بان كي مون: "لا يمكننا المضي قدمًا في ذلك لفترة طويلة. لا يمكننا

مواصلة الأعمال كالمعتاد. فقد حان الوقت لاتخاذ إجراء حاسم على نطاق عالمي". وحثت مجموعة من الدول، على رأسها الاتحاد الأوربي، البلدان على الالتزام بتقليل غازات الصوبة الزجاجية بنسبة ٤٠ بالمائة. وكان معسكر معارض، بقيادة الولايات المتحدة تدعمها اليابان وكندا وأستراليا، يرغب في جدول زمني مدته عامان للتوصل إلى بديل لاتفاقية كيوتو، دون أن تكون هناك أرقام محددة. وما زالت المفاوضات مستمرة، ومن المنتظر توقيع اتفاقية دولية جديدة في عام ٢٠٠٩، للتفاوض على تخفيضات أكثر. ومن المرجح أن تطالب الصين والهند بأن تزيد البلدان الغنية الدعم لمساعدة البلدان الفقيرة في دفع ثمن التكنولوجيا الأنظف، وتغطية الأثر الاقتصادي للتغير المناخي.

يورد الجدول (١٢-١) أحدث الأرقام المتاحة لنصيب الفرد من انبعاثات ثاني أكسيد الكربون في مجموعة من البلدان. (وهو لا يشمل بعض الاقتصادات الصغيرة التي تسجل أرقامًا مرتفعة جدًّا لنصيب الفرد، لكنها منخفضة فيما يتعلق بإسهامها العام، كالدول المنتجة للنفط في منطقة الخليج). وتنبغي ملاحظة أن مستويات انبعاثات الصوبة الزجاجية في البلدان النامية بسرعة، وخاصةً الهند والصين، ازدادت بشكل كبير منذ عام ٢٠٠٤.

تثير النقاشات السياسية بشأن المعاهدات الدولية الخاصة بالبيئة بعض الأسئلة المعيارية الأساسية:

- هل تنبغي لنا حماية البيئة لمصلحة الأجيال المستقبلية؟
- إذا كان علينا مثل هذا الواجب، هل هو التزام أخلاقي أم التزام خاص بالعدالة؟
- من المسئول عن دفع تكلفة حماية البيئة؟

- كيف تنبغي لنا الموازنة بين مسئولياتنا تجاه الأجيال المستقبلية والمسئولية الأخلاقية والسياسية نحو توفير الحاجات الأساسية لسكان العالم (القضايا التي بحثناها في الفصلين الثاني والعاشر)؟
- إلى أي مدى في المستقبل – إلى أي عدد من الأجيال المستقبلية – تنبغي حماية الموارد؟

قد يكون ما ينبغي علينا فعله لمنفعة أولادنا وأحفادنا مختلفًا إلى حد كبير عن أية واجبات ندين بها لذريتنا بعد ألف عام من الآن.

(١٢-١) انبعاثات ثاني أكسيد الكربون لبعض الدول المختارة، نصيب الفرد بالطن المترى، ٢٠٠٤.

السودان	٠,٠١٢٧
أفغانستان	٠,٠٢٨٨
بنجلاديش	٠,٢٤٩٦
السودان	٠,٢٨٧٠
الهند	١,٢٠٢٣
البرازيل	١,٨٠٠١
الصين	٣,٨٣٩٣
السويد	٥,٨٩٤٠
المملكة المتحدة	٩,٧٩٣٤
اليابان	٩,٨٤٣٤
روسيا	١٠,٥٣٩٣
أستراليا	١٦,٢٧٢٠
كندا	٢٠,٠٠٩٥
الولايات المتحدة	٢٠,٣٧٩٢

في هذا الفصل، سوف نبحث الحجج القائلة بأننا ملزمون بحماية الموارد من منظور نفعي يقوم على النتائج بالنسبة للأفراد، ثم من منظور المساواة. وسوف نبحث كذلك مسألة محددة خاصة بما إذا كان الأشخاص المستقبليون لهم حقوق أم لا. ونبحث بعد ذلك الحجة المجتمعية لحماية الموارد، وأخيرًا الحجة الليبرالية المؤيدة للحفاظ على البيئة. بعد ذلك نبحث حججًا من المنظور المساواتي تشكك في ادعاء أن العدالة تتطلب ادخار الموارد الطبيعية من أجل المستقبل. ونختم بالحجة الليبرالية المضادة للحفاظ الإجباري على البيئة، على أساس حقوق الملكية.

كما سنرى، يقبل معظم المنظِّرين السياسيين الحاجة إلى بعض الحماية للبيئة الطبيعية من أجل الأجيال المستقبلية. والنقاط الأساسية التي يختلفون عليها هي أسس الالتزام الذي لدينا وطبيعته؛ سواء أكان هذا التزامًا خاصًا بالعدالة، أشبه بشرط التوزيع العادل للسكان الحاليين، أم لا، أو سواء أكان واجبًا أخلاقيًا أضعف أم لا. ويقول فلاسفة عديدون إنه بينما لا تجبرنا العدالة على حماية الموارد من أجل أناس لم يوجدوا بعد، ينبغي لنا الاعتراف بالالتزامات الأخلاقية ــ كشعوب وكأفراد ــ ضمانًا لاستمرار المجتمعات. وتختبر قضية الحماية البيئية حدود وقيود العدالة والحقوق بإثارة قضية من هو المهم في تقديم المطالبات بالعدالة. وهنا يشبه الأمر حالةَ الإجهاض (انظر الفصل السابع) والنقاش بشأن ما إذا كنا ندين بالعدالة لأناس في بلدان أخرى أم لا (انظر الفصل العاشر).

ومع ذلك، فإننا قبل بحث هذه الحجج نبحث ادعاء أنه ينبغي حماية البيئة ليس لمنفعة البشر المستقبليين، بل من أجلها هي نفسها. ويقول دعاة الحفاظ على البيئة الراديكاليون: إن العالم الطبيعي جدير بالاهتمام في حد ذاته، وينبغي حمايته في حد ذاته وليس من أجل الاستخدام أو الاستمتاع

البشري. ونناقش هذه الحجة بإيجاز، وكذلك الحجة النسوية الإيكولوجية المتصلة بها والمؤيدة لتقويم الطبيعة. ونختم بحثنا للحقوق الأصيلة وقيمة العالم اللاإنساني بالبرواز (١٢-١) عن حقوق الحيوان.

الطبيعة باعتبارها منفعة أصيلة

طبقًا لما يقوله "أتباع الإيكولوجيا العميقة"، الطبيعة والبيئة الطبيعية منفعتان في حد ذاتهما، لهما قيمة وقدر أصيلين. ولا ينبغي النظر إليهما على أنهما ثمينتان وتستحقان الحماية بسبب نفعهما للبشر. وينتقد أتباع الإيكولوجيا العميقة رؤية "المركزية البشرية" للعالم التي تضع البشر في المركز، وتنظر إلى الكائنات الحية الأخرى من وجهة النظر الخاصة بقيمتها للبشر. ويقول الفيلسوف الإيكولوجي ڤال بلوموود، على سبيل المثال، إن المركزية البشرية لا تقودنا إلى استغلال الطبيعة فحسب، بل إلى فقدان الاتصال بأنفسنا باعتبارنا كائنات طبيعية مغروسة بعمق في بيئتنا الطبيعية ونظامنا البيئي؛ وهي تبرر المقاربة التبريرية والأداتية للعالم، التي تشجع هيمنة الطبيعة باسم التطور الرأسمالي (Plumwood, 2002). ويرى الحديث عن حماية "الموارد الطبيعية" الطبيعة من ناحية الفوائد المحتملة للبشر، ومن منظور الإيكولوجيا العميقة لا بد من الحفاظ على الأنظمة البيئية ــ والمجال البيئي كله ــ لأنها ذات قيمة على نحو أصيل، وليس للبشر الحق في التأثير عليها بأي شكل قد يزيد على ما هو مطلوب لحماية الحاجات الحيوية.

يقول فلاسفة "المركزية البيئية" كذلك: إن مقاربة المركزية البشرية ترسخ نموذجًا لعلاقات الهيمنة والإخضاع داخل المجتمعات البشرية. وهم يرفضون "الشوفينية البشرية" الخاصة بأتباع المركزية البشرية التي يشبهونها

بأشكال التحيز الأخرى. وبذلك تشبه معاملة البشر على أنهم معيار القيمة التى يُقاس عليها كل شيء آخر بالعنصرية والتمييز الجنسي وتفضيل قيم المغايرين على قيم المثليين (Eckersley, 1993). ومع ذلك فليس واضحًا كيف يمكن في الواقع تطبيق مقاربة تتسم بالمركزية البيئية في السياسة. يشير چون دريزيك إلى أنه ينبغي علينا تجاوز التعارض بين تفكير المركزية البيئية والمركزية البشرية كي نقيم نموذجًا لـ"الديمقراطية الإيكولوجية" التي يتعلم فيها البشر من العالم الطبيعي ويتواصلون معه. وبدلاً من محاولة السيطرة على الطبيعة، تنبغي علينا معاملة علاماتها وإشاراتها باحترام والاستجابة لها على النحو الذي نستجيب به في التداول العقلاني للتواصل البشري (Dryzek, 2000).

النسوية الإيكولوجية

تدعم مقاربة المركزية الطبيعية الخاصة بالإيكولوجيا العميقة النسوية الإيكولوجية، التي هي شكل من النسوية الراديكالية ينظر إلى السيطرة على الطبيعة، وإلى وضعها الأداتي باعتبارها موردًا تتم الاستفادة به واستغلاله، على أنها مرتبطة ارتباطًا عميقًا بالاستغلال الذكوري للنساء (Plumwood, 1993). وقول النسويين إنه ليس من قبيل المصادفة أن الطبيعة غالبًا ما يشار إليها على أنها أنثى. وقد فُهِمتَ النساء على مر التاريخ المسجل للمجتمعات الغربية علىَ أنها أقرب إلى الطبيعة والعمليات والإيقاعات الطبيعية من الرجال، بسبب مشاركتهن في العمليات الإنجابية. وفسَّر ذلك تراثٌ طويلٌ من الفلسفة السياسية الأبوية (التي يسيطر عليها الذكور) على أنه استبعاد للنساء من الحياة العامة والسياسة، على أساس زعم كونهن غير عقلانيات ولا يمكن توقع تصرفهن، ويُحتمَل أن لا يمكن

السيطرة عليهن، تمامًا مثل "قوة الطبيعة". ومع ذلك، يقول النسويون الإيكولوجيون: إن كلاً من الرجال والنساء مغروسون في العالم الطبيعي. وكشأن أشكال الإيكولوجيا العميقة الأخرى، تدعو النسوية الإيكولوجية إلى طريقة جديدة على نحو جذري لرؤية العلاقة بين البشر والطبيعية، حيث تنكر التعارض بينهما وترفض علاقات الهيمنة والسيطرة والاستغلال بين الرجال والطبيعة. ولا شك في أنه ينبغي الحفاظ على البيئة الطبيعية ليس لمصلحة الأجيال المستقبلية، لكن إقرارًا للعلاقة بين تلك الأجيال المستقبلية والعالم الطبيعي الذي هم جزء منه. ويتأثر الكثير من النسويين الإيكولوجيين بالأخلاقيات النسوية الخاصة بمقاربة الرعاية التي تؤكد أنه ينبغي علينا الاستعاضة عن مفهوم العدالة باعتبارها علاقة بين أفراد منفصلين وذوي مصالح ذاتية بأخلاقيات تعترف بارتباط الأشخاص بالآخرين والاعتماد عليهم من أجل الرعاية (Mies and Shiva, 1993).

البرواز (١٢-١) حقوق الحيوان

تحرك معظم الفلاسفة الغربيين على افتراض أن البشر أكثر جدارةً من الناحية الأخلاقية من الحيوانات. وقال أرسطو في القرن الرابع ق.م: إن الحيوانات خُلِقت لكي يستخدمها الإنسان، وهذا الرأي يشترك فيه بصورة عامة التراث اليهودي المسيحي. وفي رأي فلاسفة عصر التنوير، قدرة البشر على التفكير هي التي ضمنت لهم التفوق على الحيوانات. ومن هم على شاكلة إيمانويل كانط وجون لوك، ممن عارضوا الوحشية التي تُعامَل بها الحيوانات، فعلوا ذلك لأنهم كانوا يعتقدون أن سوء معاملة الحيوانات يعلِّم عادات الوحشية التي هي مدمرة للعلاقات الاجتماعية الإنسانية (Kant, 1993 [1785]; Locke, 1996 [1693]. ومع ذلك فقد قدم جيريمي بنتام في القرن الثامن عشر لأول مرة الحجة المؤيدة لحقوق=

=الحيوان التي لا تزال مؤثرة في الوقت الراهن. وقال بنتام: إن علينا التزامات أخلاقية نحو كل المخلوقات التي تشعر بالمتعة والألم، بما في ذلك الحيوانات. وعند تقرير ما إذا كان ينبغي إخضاع شيء ما لاعتبار أخلاقي، ينبغي أن لا نسأل "هل يفكر؟ ولا هل يتكلم؟ بل هل يعاني؟" (Bentham, 1988 [1789]). وشبَّه سوء معاملة الحيوانات بالتفرقة العنصرية والعبودية.

كانت هناك هبَّة من الاهتمام الشعبي برفاه الحيوان في البلدان الغربية في القرن التاسع عشر، إذ تشكلت جمعيات لحماية الحيوان وتمت الموافقة على تشريع مضاد للقسوة. لكن حركة حقوق الحيوان لم تظهر إلا في ستينيات القرن العشرين مع نقد لـ "التمييز على أساس النوع البيولوجي" ــ أي افتراض أن النوع البشري هو الأسمى. وتشكلت جماعات تحرير الحيوان الراديكالية في السبعينيات، وشارك بعضها في العمل المباشر للقضاء على مراكز الأبحاث التي تستعمل الحيوانات. وفي أوائل القرن الحادي والعشرين أقرت البلدان الغربية عددًا كبيرًا من إجراءات رفاه الحيوان، وكانت ألمانيا أول من ضمَّن حقوق الحيوان في الدستور عام ٢٠٠٢.

- الحجة الأكثر تأثيرًا لقيمة الحيوان الأخلاقية المتساوية قدمها الفيلسوف بيتر سنجر (Singer, 1975). وباعتبار سنجر نفعيًّا، فهو يعتمد على الرفاه وليس الحقوق، ويقول: إنه ينبغي أن نولي قدرًا متساويًا من الاهتمام لمصالح الكائنات الواعية ــ التي لديها القُدرة على الإحساس بالمتعة وبالمعاناة.

- المقاربة البديلة القائمة على الحقوق تبناها توم ريجان. وهو يقول: إنه لا يمكننا قصر الحقوق على المخلوقات العقلانية، ذلك أن الرضيع والهَرِم من البشر ليسا عقلانيين، ومع ذلك نعترف بأن لهما حقوقًا أخلاقية. وأي مخلوق يعيش حياته أو "تنبض فيه حياة"،

ويمكن أن تصبح الحياة بالنسبة له أفضل أو أسوأ، له قيمة على نحو أصيل. وهو بذلك له حقوق أخلاقية، بما في ذلك الحق في أن يُعامَل باحترام، ولا يؤذَى (Regan, 1983).

- أصر فلاسفة كثيرون على أنه لا يمكن أن يُقال إن للحيوانات حقوقًا أو أنها خاضعة للعدالة. ومع ذلك لا يعني هذا أنه ليس علينا التزامات أخلاقية أو واجبات فيما يتعلق بطريقة معاملتنا لهم. ويذكرنا هؤلاء الفلاسفة بأن العدالة لا تغطي كل التزاماتنا الأخلاقية (وإن كانت تشمل التزاماتنا السياسية). ويقول برايات باري وچون رولز إن العدالة تطبَّق فقط فيما بين المخلوقات التي هي بينها ندية أخلاقية (Barry, 1999; Rawls, 1993). وليست الحيوانات أندادًا أخلاقيين للبشر، ولهذا السبب لسنا ملزمين بمبادئ العدالة تجاهها. إن لدينا واجبات أخلاقية لمعاملتها معاملة طيبة ــ مهما كان تعريف ذلك ــ لكن هذه واجبات ندين بها لمواطنينا وليس للحيوانات نفسها.

- يمكن أن نقول كذلك: إن الحيوانات لا يمكن إخضاعها للعدالة لأن العدالة تطبق فقط على المخلوقات التي على علاقة تبادلية مع بعضها البعض. ويعني الاختلال في القوة بين الحيوانات والبشر أنها لا يمكن أن تؤثر علينا (انظر مناقشة ديفيد هيوم في ص ٢٤٦).

- تشترك الحجج المؤيدة لحقوق الحيوان في بعض نقد المركزية البشرية من جانب أتباع الإيكولوجيا العميقة. لكن بعض فلاسفة المركزية البيئية ينتقدون سنجر وريجان لافتراضهما أن الكائنات غير الواعية ليست لها مصالح ذات صلة أخلاقية. كما انتقدوا حركة حقوق الحيوان لتركيزها على الحيوانات المفردة وليس على السياق الإيكولوجي بالكامل (Plumwood, 1993).

يقبل معظم المنظِّرين السياسيين، الذين يكتبون عن مفهوم البيئة، رؤية المركزية البشرية، ذلك أنه كشأن كل العلوم الاجتماعية، تتعامل السياسة بشكل أساسي مع البشر والمجتمعات البشرية. لكن فهم قيمة الطبيعة من ناحية علاقة الناس بها لا يعني التركيز على فوائدها المادية والاقتصادية فحسب. ويمكننا كذلك رؤية الطبيعة على أنها مفيدة للناس لأنها جميلة وتبعث على الرهبة ومثرية؛ وهي شيء أكبر وأقدم منا، ومحط تقدير، ومصدر للانتماء واحترام الذات. وهذه الطريقة لتقدير الطبيعة مهمة بشكل كبير للمنظِّرين البيئيين المجتمعيين، كما سنرى. وعلاوة على ذلك يزعم بعض المنتقدين أن مشكلة استغلال الطبيعة لا تسببها الممارسة البشرية للعقلانية بشأنها، بل يسببها غياب العقلانية. ويقول منتقدو ماركس المحدثون، على سبيل المثال، إنه كان يعتقد أن الناس لا بد لهم من تعلم التوافق مع القوانين العقلانية للطبيعة وليس محاولة ممارسة الهيمنة والسيطرة عليها (Burkett, 1999; Foster, 2000). وكان التغلب على الاغتراب يعني تصالح الناس مع بيئتهم الطبيعية، وكذلك مع طبيعتهم الحقيقية باعتبارهم بشرًا.

الحجة النفعية المؤيدة للحفاظ على الموارد

الحجة الأكثر مباشرة المؤيدة لادخار الموارد للمستقبل حجة نفعية، وهي تقول إنه ينبغي لنا تعظيم رفاه الناس. لكن هذا يصدق فقط ما دمنا نقبل أن رفاه الأجيال المستقبلية لا بد أن يُحسب برفاه من هم أحياء الآن. وإذا قبلنا بهذه الفرضية، فحينئذ لا يكون هناك شك في ضرورة ادخار الموارد الطبيعية؛ فالأجيال المستقبلية عددها كبير (بل يُحتمل في واقع الأمر أن تكون غير محدودة) على نحو يجعل رفاهها يتجاوز باستمرار ما يتم تخفيضه الآن نتيجة الاضطرار إلى الحفاظ على الموارد، على سبيل المثل، لدفع ثمن التكنولوجيا النظيفة باهظة التكلفة، أو التخلي عن مستوى المعيشة المادي

المرتفع. وتمثل الأعداد الكبيرة جدًا من أهل المستقبل همًا محتملاً؛ فكما يشير جون رولز، ربما تدعو النفعية إلى تضحيات كبيرة من الأجيال الفقيرة الحالية من أجل المزايا لمن هم في المستقبل (Rawls, 1971). ويتعامل الاقتصاديون مع هذا بتطبيق معدل خصم على المنافع المستقبلية، ولذلك فهي لا تستحق ما تستحقه المنافع الحالية. لكن كما يوضح سنجر، هذا مناسب لمقتضى الحال فقط إذا كنا نبحث المعدلات النسبة لقيمة المال (Singer, 1993). فبعض المنافع البيئية لا يمكن الاستعاضة عنها بأي مال؛ مثال ذلك الغابات البكر. ويمكن أن نضمّن الموارد غير المتجددة، والغلاف الجوي للأرض الضروري للحياة (الآن على الأقل) ومجموعة عريضة من الملامح الطبيعية التي سوف تتأثر بالاحترار العالمي. هل هذه لا تزال عرضة لانتقاد رولز؟ قد يقول البعض إن الأجيال المستقبلية ستكون أكثر ثراءً وأفضل قدرة على التعامل مع التحديات التي يمثلها الاحترار العالمي، لكن الإجماع بين العلماء الآن هو أن الضرر الذي يقع لا يمكن إصلاحه. ويبدو واضحًا أن الجيل الحالي يمكنه تحمل تبعات الحمائية البيئية من أجل من هم في المستقبل. وربما أمكن تلبية الرفاه الإنساني في المستقبل بواسطة بيئة اصطناعية بالكامل يخلقها العلم المتقدم. ويعالج روبرت جودين هذا الاحتمال في حجته النفعية المؤيد لحماية البيئة. ويقول جودين: إنه من المفيد للبشر ربطهم بالعالم الطبيعي لأنه طبيعي، وهذا لا يمكن محاكاته بوسيلة اصطناعية (Goodin, 1992).

بخصوص المسألة الخلافية الخاصة بمن ينبغي أن يدفع ثمن حماية البيئة، تشير المقاربة النفعية إلى أننا نهتم بتوزيع التكاليف التي سوف تعظم الرفاه بين سكان العالم. من يتحمل المسئولية التاريخية عن التلويث ليس عاملاً ذا صلة بمقتضى الحال هنا، لكن يمكننا افتراض أن البلدان الغنية الآن ينبغي أن تتحمل العبء، ذلك أن التكلفة من الرفاه بالنسبة للبلدان الفقيرة

ستكون كبيرة. وينعكس هذا في الصندوق الذي أنشأه بروتوكول كيوتو لتلبية تكاليف التعويض عن الاحترار العالمي.

الحجج المساواتية المؤيدة للحفاظ على البيئة

تحتكم الحجة المساواتية المؤيدة للحفاظ على البيئة إلى المخاوف بشأن نتائج الضرر البيئي الواقع على رفاه الأجيال المستقبلية. لكن يمكننا كذلك تقديم حجة تقوم على مبدأ المساواة، واتباعًا لخطى النظريات المساواتية التي تتعامل مع الأجيال الحالية. ويشير برايان باري إلى أننا نرى حماية البيئة من الناحية التوزيعية، وأنه ينبغي لنا التفكير بشأن العدل بين الأجيال استرشادًا بالمبادئ نفسها كالعدل داخل الجيل الواحد (Barry, 1999). ويحدد باري أربعة افتراضات مفهومة ضمنًا في المساواة. وكما سنرى، تتسق هذه الافتراضات مع الحجج المساواتية الأخرى:

١- الأفراد جميعًا لهم قيمة أخلاقية متساوية، ويستحقون حقوقًا متساوية.

٢- ما دام لدينا تكافؤ فرص عادل، ينبغي أن نتحمل المسئونية عن الاختيارات الحرة، لكن ليس عن الأشياء السلبية التي تحدث لنا خارج سيطرتنا. (وهذا هو التمييز الأساسي نفسه كذلك الذي حدده دوركين بين الخيار والحظ السيئ القاسي، الذي ناقشناه في الفصل الثاني).

٣- لدينا مصالح حيوية أو حاجات أساسية، ونحن مخوَّلون بشكل متساو لتلبية تلك الحاجات. (ناقشنا حجة الحاجات الأساسية في الفصل الثاني، وفي الفصل العاشر عند الحديث عن المساعدات الخارجية).

٤- أي خروج عن المساواة يجب الاتفاق عليه، على أساس أنه من أجل المصلحة المشتركة لمن يشملهم الأمر. (يتسق هذا مع مبدأ الاختلاف الخاص برولز الذي ناقشناه في الفصل الثاني).

يمكننا تطبيق هذه المبادئ لتقدير المساواة في إطار زماننا. لكن هل تبرر حماية الموارد الطبيعية من أجل الأجيال المستقبلية؟ كما يقول باري، لا يمكننا ضمان أن للناس حقوقًا متساوية عبر الأجيال لسبب واحد، وهو أن لدينا الآن حقوقًا أكثر مما كان لدى الناس في الماضي. لكننا قد نوافق على أن لدينا التزامًا لضمان أن تكون لأفراد الجيل التالي حقوق مساوية فيما يتعلق ببعضهم البعض. (كما سنرى لاحقًا في هذا الفصل، يؤكد رولز أن من هم في الموقف الأصلي سوف يرغبون في نقل مجتمع عادل ذي مؤسسات عادلة للأجيال التالية). وفيما يتعلق بقضية المسئولية، من الواضح أن أفراد الأجيال المستقبلية الذين سيتعين عليهم العيش مع بيئة أُضيرت ضررًا بالغًا وموارد مستنفدة لم يختاروا هذا الوضع، ولا ينبغي أن يتحملوا تكلفته. ومع ذلك فهم مسئولون عن حجم سكانهم، وعن أثر ذلك على قدرتهم على البقاء في ظل الموارد التي ورثوها. وبشأن معيار تلبية المصالح الحيوية بالتساوي، من الواضح أنه من المرجح أن يكون للاحترار العالمي أثر على التوقعات الخاصة بالأجيال المستقبلية. وأخيرًا، من الواضح أن هؤلاء الذين في الأجيال المستقبلية لا يمكن أن يكونوا قد اتفقوا على أن من مصلحتهم المشتركة أن يكونوا غير متساوين.

الدور الذي تؤديه حماية البيئة في ضمان مساواة الأجيال المستقبلية معترف به في مفهوم الاستدامة، كما رأينا في تقرير برونتلاند. ويشير باري إلى أن الاستدامة تتطلب ضرورة أن تكون للأشخاص عبر الأجيال فرص متكافئة يمكنها استغلالها كما تشاء. ولا بد من توافر مجموعة من الطرق

الممكنة لعيش حياة طيبة، ولا بد من تلبية الحاجات الأساسية والحيوية، على أقل تقدير. ولا بد أن تكون لدى الأشخاص في الحاضر والمستقبل موارد كافية كي يعيشوا حياة لائقة في الأساس، يمارسون فيها صفتهم الإنسانية في الأصل. لكن هؤلاء الذين في المستقبل يحتفظون بشيء من المسئولية عن مصائرهم؛ ذلك أنه إذا ظلت الأجيال المستقبلية توسع حجم سكانها بالمعدل الحالي، فلا بد أن تتحمل المسئولية عن أثر هذا على حاجتها إلى الموارد الطبيعية.

تذكرنا حجج المساواة بأن التفاوتات داخل الجيل الواحد والتفاوتات بين الأجيال متصلة ببعضها اتصالاً وثيقاً، وأن الثانية لا تتحقق دون الأولى. وكما رأينا، فقد أكد تقرير سترن الأعباء غير المتناسبة التي فرضها الاحترار العالمي على المجتمعات النامية. وأوضحت كريستن شريدر فريشيت أن حالات أخرى كثيرة للتردي البيئي لها أثر كبير على المجتمعات الفقيرة. وفي الولايات المتحدة على سبيل المثال، الأقليات " أجبرت على مقايضة البطالة بالتلوث البيئي، وعلى مبادلة القاعدة الضريبية المحلية المنكمشة مقابل النفايات السامة، ومبادلة الخبز بنصف رغيف دموي" (Shrader-Frechette, 2002). وهي تقول، ويقول كذلك النقاد اليساريون الآخرون مثل أفنير دى شاليت: إنه لا بد من التعامل مع التفاوتات الحالية والمستقبلية مجتمعةً بإجراءات تمنع التردي البيئي ووقف الاحترار العالمي. ومع ذلك فإنه كما سنرى في قسم لاحق، يرى بعض النقاد المساواتيين أن التركيز لا بد أن يكون على التفاوتات الحالية وليس المستقبلية.

كيف نضمن أن مصالح الأشخاص الذين لم يوجدوا بعد تؤخذ في الحسبان عند اتخاذ القرارات بشأن الموارد الطبيعية؟ يبدو أنه يجب علينا الاعتماد على الأشخاص الذين هم أحياء الآن للتعرف على التزاماتهم

الخاصة بالعدالة، لكن لا يمكننا رؤية آثار قراراتنا على الأجيال المستقبلية، كما نراها على الفقراء في مجتمعنا، وبفضل الإعلام الإلكتروني، في أقصى أركان الأرض. وقدم أندرو دوبسون الحجة المثيرة للجدل التي تقول: إنه يجب علينا ترشيح أشخاص الآن ليمثلوا مصالح الأجيال المستقبلية (Dobson, 1997). ولضمان أنهم يهتمون بالفعل بالأجيال اللاحقة، يقترح دوبسون اختيار حماة البيئة ليكونوا هؤلاء الممثلين؛ ذلك أنهم مخلصون في اهتمامهم بالمستقبل. لكن كما أشار الكثير من النقاد، يفترض هذا أن حماة البيئة سيمثلون مصالح الآخرين وليس مصالحهم، وهو ما يفتح الباب أمام طلبات التمثيل لجماعات أخرى كثيرة تدعي أنها معنية بالمستقبل.

الأجيال المستقبلية والحقوق

السؤال المتكرر عند بحث الحجج المؤيدة لادخار الموارد للأجيال المستقبلية هو؛ ما إذا كانت الأجيال المستقبلية (الأجيال التي لم تولد بعد) لها حقوق أم لا. فإذا كانت لها حقوق، فيشيع الاتفاق على أن شخصًا ما عليه التزام لتلبية تلك الحقوق، وفي حالة حق الأجيال المستقبلية في الموارد الطبيعية وغير المتجددة الضرورية، سوف يقع العبء على كاهل الأجيال الحالية بكل وضوح. ويصر بعض الفلاسفة على أنه بغض النظر عن الطريقة التي نعرّف بها الحقوق، لا يمكن أن يُقال إن لهؤلاء غير الموجودين حقوقًا (Beckerman and Pasek, 2001). وعلى أي الأحوال، ليس الأمر وكأن أهل المستقبل موجودون بطريقة ما، وأنهم ينتظرون الميلاد فحسب. إن "هم" غير محددين، ليست لدينا طريقة لمعرفة من "هم" ولا مقدار عددهم. وكما يقول هيليل ستاينر: "يبدو من الخطأ التفكير في الأشخاص المستقبليين باعتبارهم موجودين بالفعل، ينتظرون بقلق إما التضحية بهم

بواسطة إسرافنا المنغمس في الملذات أو الخلاص من خلال إنكار الذات الحالي" (Steiner, 1983: 159). لا يمكن للأشخاص غير الموجودين ممارسة الاختيارات، التي هي أحد تعريفات ما هو مطلوب لكي تكون لشخص ما حقوق. كما أنه لا يمكن أن يُقال إن لهم مصالح، طبقًا لما يراه النقاد. وهذا التفسير الذين يشيعِ الاتفاق عليه للحقوق اشتُهِر وصف جويل فاينبرج له: لكي يملك المرء حقًا ما لا بد أن تكون له مصلحة يمكن تمثيلها (Feinberg, 1974).

قد نقول: إن المشكلة ليست هي أننا لا نعرف هويات الأجيال المستقبلية، وإنما هي أن هوياتها تتوقف على اختياراتنا نحن. ويصف ديريك بارفيت هذا بأنه "مشكلة اللاهوية" (Parfit, 1984). والحجة المؤيدة للحفاظ على الموارد الطبيعية من أجل الأجيال المستقبلية هي أننا إذا لم نفعل ذلك فسوف نجعل الحياة أسوأ لأفراد الجيل اللاحق. ومع ذلك، فإن هوية أفراد الجيل اللاحق ــ مهما كانوا كأفراد ــ تتوقف على الاختيارات التي نقوم بها الآن، بما في ذلك اختيارنا ادخار الموارد أو استنفادها. ولذلك لا يمكن أن نقارن وضع الأجيال المستقبلية القائم على أية سياسة نتبنى، لأن هويتهم نفسها سوف تتغير، بناءً على أية سياسة يجري تبنيها (Parfit, 1984).

لكن هل يهم أن لا تكون لـ "الأشخاص المستقبليين" هوية محددة؟ على الرغم من أنه لا يمكننا تحديد الأشخاص المحددين الذين سيكونون في الأجيال المستقبلية، يمكننا تحديد أنه سيكون هناك أشخاص. ويقول فاينبرج: "أي شخص بعينه منهم سيكون له اهتمام بمساحة يعيش فيها، وبتربة خصبة، وهواء نقي وما إلى ذلك، لكن هذا الشخص الذي يُختار اعتباطًا ليست له صفات أخرى يمكننا تخيلها في الوقت الراهن بوضوح كبير" (Feinberg, 1974). نحن نعرف أنه سيكون هناك بشر، وأنه ستكون لهم مصالح نؤثر عليها الآن، لذلك لا يهم أننا لا

نعرف من سيكونون. وبالمثل تفترض مشكلة اللا هوية أن الواجبات الأخلاقية تتصل بهوية بعينها ــ هي نسبية في هذه الحالة ــ خاصة بأشخاص في المستقبل. وقد نرد بأن علينا واجبات، وليس لأنه يمكننا مقارنة مصير أشخاص غير محددين في المستقبل إذا لم نعمل على حفظ الموارد مع هؤلاء الذين يمكن أن يوجدوا إذا عملنا على ذلك، بل لأن بعض الأشخاص في المستقبل سوف يعانون إذا لم نعمل. ومع ذلك فقد يكون هذا الدفاع عن هذا الرد أسهل من منطلق أن علينا التزامات أخلاقية للأشخاص في المستقبل، لكن ليست علينا واجبات عدالة تجاههم (انظر مناقشة رولز، ص ٢٤٦-٢٤٧).

البيئات الطبيعية والمجتمعات

تعتبر الحجج المساواتية الطبيعة موردًا يستخدمه البشر كي يُمتلك ويُستمتَع به. لكننا بدلاً من ذلك قد نراها على أنها جزء من السياق والبيئة الاجتماعية الطبيعية التي تشكل هوياتنا وإحساسنا الخاص بمن نكون. وكما رأينا فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية الأخرى، يرى المجتمعيون الأفرادَ ليس على أنهم منفصلون، بل باعتبارهم مغروسين في سياق ما (انظر الفصل الثاني). وقد ركزنا على السياق الاجتماعي، لكن بعض الفلاسفة أكدوا أن صلتنا بمشاهد طبيعية وأماكن بعينها هي كذلك جزء عميق وأساسي من إحساسنا بمن نكون. وغالبًا ما يقدم القوميون، الذين يؤكدون أهمية منطقة أو أرض بعينها للهوية القومية، حجة مشابهة.

على نحو مشابه، يقول جودين: إن الناس يريدون رؤية معنى أو نمط لحياتهم، وأن هذا يتطلب وضع حياتهم في سياق أكبر. وتوفر العمليات الطبيعية، غير المتأثرة بأيدي البشر، ذلك السياق (Goodin, 1992). ومن

المهم كذلك أن السياق، الطبيعي والاجتماعي، يمتد للخلف وللأمام في الزمن. ويرى المجتمعيون المجتمعات البشرية على أنها أكبر من أفرادها الحاليين — فهي يُشكِّلها تاريخهم وخططهم وآمالهم في المستقبل (Walzer, 1983). وقد نلاحظ أن هذا الرأي الخاص بالمجتمع البشري عبر الزمن عرضه بوضوح المفكر والسياسي المحافظ الذي عاش في القرن الثامن عشر إدموند بيرك. فقد وصف المجتمع بأنه "شراكة في كل العلوم، وشراكة في كل الفنون، وشراكة في كل ميزة وكل كمال. وبما أن غايات هذه الشراكة لا يمكن إدراكها في أجيال كثيرة، فهي تصبح شراكة بين الأحياء، والموتى، ومن لم يولدوا بعد" (Burke, 1955 [1790]).

يبدو أن النزعة المجتمعية، بتركيزها على السياق والاستمرارية التاريخية، تستجيب للهموم البيئة كما يزعم إيكرسلي. وهي علاوة على ذلك تفسر السبب في إمكانية أن نكون مدفوعين لحماية البيئة من أجل أشخاص مستقبليين لا نعرفهم (Eckersley, 2006). إلا أن لها حدودًا؛ فإذا كان هناك صراع بين حاجات الجماعة الاجتماعية التي تعيش على استغلال الموارد الطبيعية والحفاظ على البيئة الطبيعية، فليس هناك سبب لأن تكون الأفضلية للحفاظ على البيئة الطبيعية. وهذا واضح إلى حد كبير في الجدل الدائر في بلدان كثيرة بشأن قَطْع الأخشاب، حيث توجد جماعة محلية ذات تاريخ خاص بالعمل في صناعة الأخشاب تقاوم محاولات حماة البيئة لوقف قطع الأخشاب والحفاظ على الأشجار. وكما توضح سيسل فابر، فإن مفهوم الاستمرارية عبر الأجيال يدلنا فقط على أن علينا التزامات جماعية نحو الأجيال المستقبلية، ليس طبيعة الالتزامات المحددة التي ندين بها (Fabre, 2007). وهذه يجب التوصل إلى حل لها باعتبارها جزءًا من النقاش الديمقراطي. وتؤكد المقاربة المجتمعية للحفاظ على البيئة أهمية تضمين المسائل الأخلاقية، من قبيل التزاماتنا نحو الأجيال المستقبلية، في النقاشات والتداولات السياسية

(de-Shalit, 2004). وهذا أكثر اتساقًا مع حجة مايكل ساندل المجتمعية المؤيدة لوجود مكان للتعهدات الأخلاقية في السياسة (Sandel, 1982). كما أنه يسمح لنا بتجنب مشكلة التبادلية بين الأجيال الحالية وهؤلاء الذين لم يوجدوا بعد (انظر ص ٢٤٦).

أخيرًا، يمكن أن نقول كذلك: إن تعهداتنا نحو أفراد المجتمع المستقبليين ستكون أقوى بكثير نحو الأجيال القريبة أو المتداخلة. وتتغير الجماعات بشكل كبير عبر الزمن، وقد لا نفكر في أنفسنا باعتبارنا قريبين من هؤلاء الذين هم على مسافة بعيدة في المستقبل. وقد لا نشعر كذلك بأن هوياتنا وثيقة الصلة بالأجيال المستقبلية في البلدان الأخرى. والمشكلات البيئية كالاحترار العالمي واستنفاد الموارد غير المتجددة ليست محلية وتتطلب حلولاً دولية تقتضي منا الاعتراف بالتعهدات نحو أشخاص خارج جماعاتنا. وتساعدنا المقاربة الأكثر كوزموبوليتانية على رؤية العلاقة بين هؤلاء الذين يخلقون المخاطر الإيكولوجية ومن يعيشونها (Eckersley, 2006). ويتضح هذا بكل تأكيد في النقاشات التي تدور حاليًا حول ما إذا كان ينبغي على الدول المتقدمة تحمل قدرًا أكبر من تكلفة التعامل مع التغير المناخي، بموجب ما قامت به من تلويث في الماضي. ودعا أندرو دوبسون إلى "كوزموبوليتانية سميكة" تضع معايير العدالة البيئية التي تعترف بالأعباء المتساوية للتردي البيئي (Dobson, 2006).

الملكية الخاصة وترك "ما يكفي" للآخرين

ننهي مناقشتنا للحجج في النظرية السياسية المؤيدة لادخار الموارد الطبيعية للمستقبل ببحث دفاع ليبرتاري. وقد يبدو هذا حجة غير مرجحة؛ فالنظريات الليبرتارية كتلك الخاصة بروبرت نوزيك تؤيد بقوة الحقوق

الخاصة، وقد عارضت إعادة التوزيع الذي تفرضه الدولة. وقد نتوقع أنها ترتاب في المطالبة بأن نعيد توزيع الموارد على الأجيال المستقبلية. وكما رأينا في الفصل الثاني، يقول نوزيك إن الأفراد الحائزين على الملكية التي هي من حقهم ليسوا مضطرين لنقلها أو إنفاقها بأية طريقة غير تلك التي يرتضونها. وسوف يبدو أن هؤلاء الذين في المستقبل ليس لهم حق مطالبة مُلاك الموارد الحاليين بادخارها، أو دفع ثمن الحفاظ عليها. وعلى الرغم من ذلك، من المهم تذكر أن الاستحواذ الأول على الأملاك، الذي تعتمد عليه كل عمليات النقل التالية في الحصول على المشروعية، لا بد أن يترك، كما يقول لوك، "ما يكفي وما يصلح للآخرين" (Lock, 1988). والاستحواذ غير المحدود الذى لا يترك شيئًا للآخرين ليس مشروعًا. ويفهم نوزيك هذا على أنه يعني ضرورة ترك الاستحواذ ما يكفي للآخرين كي يتمكنوا من تحسين وضعهم، حيث سيكونون قادرين في حالة الطبيعة. ويشير روبرت إليوت إلى أنه يمكن أن نستنتج من هذا أن للأشخاص حقوقًا من نوع ما في الموارد المتاحة لهم في حالة الطبيعة (Elliot, 1986). ويغطي هذا على أقل تقدير موارد كالهواء النظيف والماء والغلاف الجوي، ونتيجة لهذا يمكننا القول بأن الأجيال الحالية مطلوب منها الحفاظ على تلك الموارد من أجل المستقبل. لكن طبقًا للرؤية الليبرتارية، ليس هناك سبب لضرورة أن تدفع الدول الغنية أكثر من أجل تنظيف البيئة.

النزعة المساواتية وحدود العدالة

كما رأينا، يمكننا تقديم حجة مساواتية للحفاظ على الموارد من أجل الأجيال المستقبلية. لكن ليس هناك إجماع بين المساواتيين الليبراليين على هذه القضية؛ ويقول كثيرون: إنه بينما نحن ملزمون أخلاقيًا ببحث حاجات

الأشخاص في المستقبل، وينبغي بذل جهد ما لحماية الموارد الطبيعية، فإنه ليس علينا التزامات عدالة تجاههم. وأحد الأسباب المهمة التي يُستشهد بها كثيرًا من أجل هذا هي؛ أن الأشخاص في المستقبل لا يمكن أن يكونوا في علاقة تبادلية مع من هم موجودون الآن. فغالبًا ما يُنظر إلى العدالة على أنها تعتمد على الحقيقة الاجتماعية القائلة إننا يمكن أن نؤثر على أفعال الآخرين ونتأثر بها. وعبَّر الفيلسوف ديفيد هيوم الذي عاش في القرن الثامن عشر عن هذه الفكر الأساسية حين قال إن العدالة ("الفضيلة الغيورة") مسألة اقتناع، إنها ليست طبيعية، بل تنشأ لأنها مفيدة، بناءً على المصلحة المشتركة التي للأفراد في ضمان استقرار ممتلكاتهم وقدرتهم على التدخل في مصالح الآخرين (Hume, 1983 [1751]). وكما رأينا في البرواز (١٢-١)، فإن انعدام التبادلية في العلاقة بين البشر والحيوانات يستشهد به بعض الفلاسفة كسبب لضرورة عدم فهم تلك العلاقة على أنها علاقة عدالة.

طبقًا لهذه المقاربة، لا يمكن تطبيق العدالة ومبادئ كالمساواة بين الأشخاص من أجيال مختلفة. ويعبر رولز عن هذا من ناحية الاتفاق التعاقدي، الذي يؤكد به مبادئه الخاصة بالعدالة، وهي أن الأشخاص الذين ينتمون إلى أجيال مختلفة لا يمكن أن يكونوا أطرافًا في الاتفاق نفسه في الموقف الأصلي (انظر الفصل الثاني للاطلاع على مناقشة مفصلة لمبادئ العدالة الخاصة برولز). ونحن لا ندين بواجبات العدالة للأجيال اللاحقة، لأنه "يمكننا عمل شيء للأجيال القادمة لكن لا يمكنها هي عمل شيء لنا" (Rawls, 1971: 271)، ونتيجة لذلك فإن مبدأ الاختلاف، الذي ينظم التفاوتات لضمان السماح بها فقط إذا كانت تعظِّم وضع الأكثر فقرًا في المجتمع، لا يُطَبَّق عبر خطوط الأجيال. ولا تعرف الأطراف في الموقف الأصلي إلى أي الأجيال تنتمي، لكنها تعرف أنها جميعًا تنتمي إلى الجيل نفسه. ومع ذلك لا يعني هذا أن من هم في الموقف

الأصلي سيكونون غير معنيين بمصير الأجيال المستقبلية ورخائها. فعلى وجه التحديد، سيكون معترفًا بالمجتمعات الإنسانية باعتبارها مشروعات للتفاهم تمتد عبر الزمن التاريخي. وبذلك لا بد أن يكون هناك تفاهم بين الأجيال التي لا بد أن يحمل كل منها نصيبه العادل من أعباء "تحقيق المجتمع العادل والحفاظ عليه" (Rawls, 1971: 289). وفي كتاب "نظرية العدالة"، يشترط رولز أن تهتم الأطراف في الموقف الأصلي بذرياتها القريبة على أقل تقدير. وبذلك ينبغي اعتبارها تمثل الذرية، مع روابط العاطفة بين الأجيال المتعاقبة (Rawls, 1971).

يقول رولز: إنه في ظل هذه الظروف سوف تعترف الأطراف بالتزامها بالادخار من أجل المستقبل، وسوف تتفق على مبدأ "المدخرات العادلة" باعتبارها قيدًا على العدالة التوزيعية. ولن يكون غرض الادخار هو مساواة الثروة بين الأجيال وإنما توفير الموارد الضرورية للمجتمع العادل كي يحافظ على نفسه في المستقبل: "ليس واجبًا على كل جيل أن يحافظ على مكاسب الثقافة والحضارة ويحافظ على سلامة تلك المؤسسات التي أُقيمت فحسب، بل لا بد كذلك أن يدخر في كل فترة مقدارًا مناسبًا من التراكم الرأسمالي الحقيقي" (Rawls, 1971: 285). وحين كتب رولز في أوائل السبعينيات من القرن العشرين، تصور الادخار متخذًا شكل الاستثمار في التكنولوجيا والتعليم. لكن على الرغم من أنه لم يتصور البيئة الطبيعية على أنها المنفعة الأولية، فقد نوسع حجته لتشمل ادخار الموارد الطبيعية. ولا يبحث رولز نفسه هذا، وهو يعلق بأن مسألة الواجبات البشرية نحو الطبيعة والحيوانات أخلاقية وليست سياسية (Rawls, 1993). وعلى الرغم من ذلك فإن غرض الادخار هو الحفاظ على المؤسسات العادلة، ومن الواضح أن هذا على أقل تقدير الحفاظ على الموارد الطبيعية الضرورية للحياة البشرية.

من الواضح أن مبدأ المدخرات العادلة يحدد مقدار التضحية المطلوبة من الناس من أجل من هم في المستقبل. فما هو المقدار المطلوب؟ يشير رولز في كتابه اللاحق "الليبرالية السياسية" إلى أنه لكون الأطراف في الموقف الأصلي لن تعرف إلى أي جيل تنتمي، وسيتعيَّن عليها أن تسأل نفسها عن مقدار استعدادها للادخار، على أساس أن الأجيال السابقة ستكون قد ادخرت بالمعدل نفسه (Rawls, 1993). ويزيل هذا الحاجة إلى تماهي الأطراف المتعاقدة مع مصالح الأجيال اللاحقة.

عند النظر إلى الليبرالية بشكل أوسع، قد ننتهي إلى أن تصورها الخاص بالعدالة باعتبارها توزيع المنافع الأولية يعني أنها قَصرَت قابليته للتطبيق على الحفاظ على البيئة. وكما يشير ديفيد ميلر، يمكننا تعريف المنافع البيئيى بأنها منافع أولية فقط في حالات قليلة (لكنها مهمة) خاصة بالموارد الأساسية الضرورية للحياة البشرية. وفي هذه الحالات ستكون لحماية الموارد الطبيعية كالغلاف الجوي للأرض ومناخها أولوية على أي تعاون اجتماعي ممكن. وضمان هذه الموارد ليس مسألة عدالة وإنما شرط مسبق لها (Miller, 1999). ويشبه هذا الطريقة التي يُرى بها الأمن في الغالب كأساس ضروري للعدالة، كما نرى في الفصل التاسع. وقال بعض المدافعين الراديكاليين عن البقاء في حركة الخضر: إن الحاجة إلى بقاء البشر يفوق في أهميته كل الاعتبارات الأخلاقية والمتصلة بالعدالة الأخرى. وفي عام ١٩٧٢ أكد عالم الاقتصاد روبرت هيلبرونر، أن البشر مدفوعون في المقام الأول إلى العمل بأنانية، وبذلك سيعجزون عن التجمع من أجل التعاون لادخار الموارد الطبيعية الضرورية لاستمرار الحياة البشرية. وقد انتهى إلى أن الحل الوحيد لعدم استدامة النمو هو توسيع سلطة الدولة لإجبار الناس على تغيير سلوكهم. ويعني هذا تنظيم الدولة لأنماط الاستهلاك وحجم الأسرة وطبيعة الإنتاج الصناعي وتكوينه (Heilbroner, 1972).

ومع ذلك فإنه من المنظور الليبرالي يمكننا القول؛ إنه لا بد من الحد من التردي البيئي بسبب أثره على توزيع المنافع الأخرى. ويتضح هذا بشكل خاص في حالة الاحتراز العالمي، الذي كان له بالفعل أثر على فقراء العالم. وغالبًا ما يتحدثون عن ادخار الموارد غير المتجددة وكأنه مميز عن تقليل التفاوتات بين من هم أحياء الآن (انظر القسم الخاص بالمساواة والحفاظ على البيئة، ص ٢٤٠-٢٤٢). ومع ذلك فإنه من الناحية العملية ليست العلاقة بين الاثنين واضحة باستمرار. ولنبحث حالة الوقود الحيوي على سبيل المثال. بما أن الإيثانول الذي يقوم على الذُّرَة قد أصبح شائعًا كوقود بديل (ومتجدد) في الولايات المتحدة وأوربا، فقد ارتفعت أسعار الذرة ارتفاعًا كبيرًا. ولم يؤثر هذا على مصنعات الحبوب القائمة على الذرة فحسب، بل كذلك على الحبوب الأخرى والأعلاف وأسعار اللحوم. وفي واحدة فقط من العواقب العالمية الكثيرة، جرى تحويل الذرة المكسيكية إلى الولايات المتحدة كي تستفيد من ميزة الأسعار المرتفعة، ونتيجة لذلك ارتفعت أسعار منتجات الذرة كالتورتيلا، وهي غذاء أساسي لفقراء المكسيك، ارتفاعًا رهيبًا.

برواز (١٢-٢) حماية البيئة الطبيعية من أجل المستقبل: المعايير والقيم المتعارضة

يقوم النقاش الفلسفي حول ادخار البيئة للمستقبل على تفسيرات مختلفة (وإن لم تكن متعارضة باستمرار) للعدالة والحقوق والمجتمع:

العدالة

يقول بعض من يؤيدون حماية البيئة: إن علينا التزامات خاصة بالعدالة تجاه أشخاص في الأجيال المستقبلية. فهم لهم حقوق (انظر القسم الخاص بالحقوق، في هذا البرواز) لأن يُعاملوا بمساواة طبقًا للمعايير نفسها التي نطبقها على العدالة بين الأشخاص الأحياء في الوقت الراهن.

يقول آخرون: إن العدالة تنطبق على من هم في علاقة تبادلية، وهو ما لا يشمل من هم غير موجودين. ومع أن علينا التزامات أخلاقية لادخار بعض الموارد من أجل المستقبل، فهذه ليست كواجبات العدالة التي ندين بها لمن هم أحياء في الوقت الراهن.

الحقـــوق

يقول بعض الفلاسفة: إنه يُقال إن للأشخاص الذين ليسوا أحياء بعد حقوقًا – هي في هذه الحالة الموارد الطبيعية الضرورية للحياة الطيبة – أو على الأقل فيما هو أساسي للحياة. ولا يهم أننا لا نعرف هويات من هم في المستقبل، ما دمنا راضين أنه سيكون هناك أشخاص لهم مصالح سوف يعانون إذا لم نعمل للحفاظ على الموارد الآن.

يؤكد آخرون أن الأجيال المستقبلية لم توجد بعد، وبالتالي لا يمكن أن يُقال إن لها حقوقًا.

الجمـــاعة

يقول بعض الفلاسفة إن البيئة الطبيعية التي تعيش فيها جماعة اجتماعية تشكل جزءًا من السياق الذي يشكل الهوية الفردية والالتزام الأخلاقي. وتنبغي علينا حماية بيئتنا من أجل أفراد الجماعة المستقبليين – وسوف نكون مدفوعين إلى ذلك – لأنها مرتبطة ارتباطًا عميقًا بمن نكون.

ومع ذلك يوضح بعض النقاد أنه بينما يمكن أن يعزز هذا نزعة حماية البيئة على المستوى المحلي، فقد تكون هناك صراعات بين الحاجات الاقتصادية للجماعة المحلية والحفاظ على البيئة. وعلاوة على ذلك، لا يمكنها التعامل مع القضايا المهمة التي هي عالمية في حجمها وتقتضي منا التماهي مع الناس – الحاضرين والمستقبليين – في جماعات مختلفة عن جماعتنا.

في ضوء تلك الحجج، يقول عدد قليل من النقاد إنه ينبغي علينا التركيز على معالجة التفاوتات الآن. ويؤكد ويلفريد بيكرمان وچوانا پاسيك، كما رأينا، أنه لا يمكن أن يُقال إن أفراد الأجيال المستقبلية لهم حقوق. وينبغي أن تكون أولويتنا هي ضمان أن الناس في أنحاء العالم الآن يمكنهم الوصول إلى المؤسسات التي تضمن الحريات الأساسية، والمجتمع اللائق الذي يحمي الأشخاص الذين ليسوا أعضاء فيه (Beckerman and Pasek, 2001). وكما رأينا في الفصل العاشر، نحن بعيدون جدًّا عن تلبية الحاجات الأساسية، ناهيك عن توفير الظروف للمساواة والاستقلال بين فقراء العالم. إنها ميزة مضافة، أنه من الراجح أن تقلل تلك السياسات التفاوت المستقبلي. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما تعامل الصناعات الاستغلالية المهمشين معاملة سيئة، كما أنها مدمرة للبيئة. وضمان مساواة النساء ضروري للحد من زيادة السكان، وهذه واحدة من الطرق التي نتذكر بها أن باري قال: إنه لا بد من تولي الأجيال المستقبلية المسئولية عن وضعها.

خاتمة

تتطلب منا قضية حماية البيئة من أجل المستقبل، أكثر من أيٍّ من القضايا الأخرى التي ناقشناها في هذا الكتاب، بحث مدى العدالة وحدودها. ففي الفصلين الثالث والرابع بحثنا مطالبات أعضاء الأقليات العرقية والعنصرية داخل البلدان بالمعاملة المتساوية، وفي الفصل السابع مطالبات الأجنة التي لم تولد بعد. وفي الفصلين العاشر والحادي عشر، بحثنا الواجبات تجاه الأشخاص في البلدان الأخرى. وتقتضي منا حماية البيئة بحث التزاماتنا ليس نحو من هم في جماعاتنا ودولنا فحسب، بل كذلك من هم في الأجيال المستقبلية. ونحن بطرحنا السؤال: لمن ندين بواجباتنا الخاصة بالعدالة، نسأل: ما هو مدى السياسة؟ أين تنتهي التزاماتنا السياسية تاركةً إيانا مع الواجبات الأخلاقية باعتبارها القيود الوحيدة على سلوكنا؟

هذه هي الحالة إلى حد كبير، في ظل آثار التغير المناخي، لكنها تنطبق على نحو أكثر اتساعًا بسبب حقيقة أن الموارد الطبيعية تمتد إلى ما وراء الحدود القومية. وبعض القضايا البيئية محلي في أغلبه، كالحفاظ على أنواع الحيوانات أو الغابات أو المجاري المائية المحلية، ويمكن التعامل معها على المستوى المحلي أو القومي، لكن حتى هذه القضايا تتصل بهَمٍّ أوسع خاص بالحفاظ على التنوع الحيوي للأرض. ومع ذلك تقتضي تهديدات الغلاف الجوي للأرض والمناخ عملاً عالميًا منسقًا. لكن بسبب الفروق في التطور الصناعي والتكنولوجي، يختلف أثر التغير المناخي على السكان القوميين. وكما يعترف تقرير سترن، تمثل التنمية الصناعية المتقدمة مخففًا مؤقتًا لأسوأ

آثار التغير المناخي، بينما يتم الإحساس بنتائجها على نحو أكثر إلحاحًا في بلدان نامية كثيرة. وفي الوقت نفسه، يوفر التطور الصناعي فوائد اقتصادية آنية ومتوسطة المدى للدول الفقيرة. وقد أثبت تحقيق العمل الدولي المنسق في ظل هذه الظروف صعوبته الشديدة. فحماية البيئة مشكلة تتعلق بالعمل الجماعي؛ فهي تقتضي من الكل العمل معًا من أجل فائدة مشتركة، على الرغم من أنه قد يكون من مصلحة كل طرف مفرد - قصيرة المدى - أن يعمل بأنانية.

ومع ذلك فمن منظور النظرية السياسية المعيارية، ليست مشكلة تحقيق العمل المشترك لحماية البيئة مشكلة خاصة بالاستراتيجية، بل هي مشكلة عدالة. ولا بد من الموازنة بين الحاجة إلى حفظ الموارد لمنفعة سكان العالم كله في المسقبل والحاجات الحالية للسكان الفقراء. فالموارد نادرة، وإذا كنا سنقول إن العدالة تقتضي منا توفير الشروط الأساسية للحياة اللائقة من أجل الأجيال المستقبلية، يبدو بشكل أساسي أنه من اللازم ربط هذا بجهود توفير الشروط الأساسية الخاصة بالحياة اللائقة لمن هم موجودون في العالم الآن. ويمكن أن نفهم هذا، كما رأينا في الفصلين الثاني والعاشر، من ناحية تلبية الحاجات الأساسية، أو توفير المساواة، مهما كان تعريف ذلك. وقد اعتُرِف بالعلاقة بين الحاجات المستقبلية والفقر الحالي لأول مرة في تقرير برونتلاند في عام ١٩٨٢، وأخيرًا في تقرير التنمية البشرية التابع لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية للعام ٢٠٠٧/٢٠٠٨ بعنوان "مكافحة التغير المناخي: التضامن الإنساني في عالم منقسم". ونتيجة للتغير المناخي، تم توسيع حدود العدالة ليس لكل الناس فحسب (ويقول البعض للطبيعة نفسها)، بل كذلك لحماية الأشخاص والمجتمعات وظروف الحياة السياسية في المستقبل.

قائمة القضايا

A (FC) and others (PC) v. Secretary of State for the Home Department (UK House of Lords) 2004.

Airedale NHS Trust v. Bland (UK House of Lords) 1993.

Baehrv. Lewin (State Suprerne Court of Hawaii) 1993.

Beauharnais v. Illinois (US Supreme Court) 1952.

Boumediene v. Bush (US Supreme Court) 2008.

Brandenburg v. Ohio (US'Supreme Court) 1969.

Brandon May field v. USA (US District Court) 2007.

Catch the Fire Ministries v. Islamic Council of Victoria (Victorian Administrative Tribunal) 2004, 156 Catch the Fire Ministries v. Islamic Council of Victoria (Victorian Supreme Court) 2006 Chaplinsky v. New Hampshire (US Supreme Court) 1942.

Cruzan v. Director, Missouri Department of Health (US Supreme Court) 1990.

Gonzales v. Carhart (US Supreme Court) 2007, 131 Gonzales v. Oregon (US Supreme Court) 1993, 144

Goodridge v. Department of Public Health (Massachusetts State Supreme Court) 2003.

Gratz v. Bollinger (US Supreme Court) 2003, 67 Grutter v. Bollinger (US Supreme Court) 2003.

Hamdi v. Rumsfeld (US Supreme Court) 2004.

Humanitarian Law Project et al. v. Gonzales (US Court of Appeals) 2005.

In re Marriage Cases (California State Supreme Court) 2008.

Korematsu v. United States (US Supreme Court) 1944.

Lawrence v. Texas (US Supreme Court) 2003.

Mabo v. Queensland (no. 2) (High Court of Australia) 1992.

Marschall v. Land Nordhein-Westphalen (European Court of Justice) 1997 Miller v. California (US Supreme Court) 1973.

National Socialist Party of America v. Village of Skokie (US Supreme Court) 1978.

People v. Freeman (California State Supreme Court) 1988, 87 People v. Kimura (L.A. County Superior Court, California) 1985.

People v. Kong Pheng Moua (Fresno County Superior Court, California) 1985 Piscataway Board of Education v. Taxman (US Federal Court) 1996.

Planned Parenthood v. Casey (US Supreme Court) 1992.

Pretty v. The United Kingdom (European Court of Human Rights) 2002.

R. v. Butler (Supreme Court of Canada) 1992.

R. v. Keegstra (Supreme Court of Canada) 1990.

Regents of the University of California v. Bakke (US Supreme Court) 1978.

Roe v. Wade (US Supreme Court) 1973, 131, 136, 140 Schenck v. United States (US Supreme Court) 1919.

Secretary of State for the Home Department v. // and others (UK House of Lords) 2007.

The Queen on the application of Mrs Diane Pretty v. Director of Public Prosecutions (UK House of Lords) 2001.

Vacco v. Quill (US Supreme Court) 1997.

Washington v. Glucksberg (US Supreme Court) 1997.

Wisconsin v. Yoder (US Supreme Court) 1972, 45, 50.

ببليوجرافيـــا

Ackerman, B. (2006) Before the Next Attack: Preserving Civil Liberties in an

Age of Terrorism (New Haven, CT: Yale University Press).

Ackerman, B. and Alstott, A. (1999) The Stakeholder Society (New Haven: Yale University Press).

Altman, A. (2005) 'The Right to Get Turned On: Pornography, Autonomy, Equality', in Cohen, A.I. and Wellman, C.H. (eds), Contemporary Debates in Applied Ethics (Oxford: Blackwell).

Anderson, E. (1993) Values in Ethics and Economics (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Anderson, E. (1999) 'What is the Point of Equality?', Ethics, 99, 287-337. Anderson, E. (2002) 'Integration, Affirmative Action and Strict Scrutiny', New York University Law Review, 77, 1195-271.

Associated Press (2006) 'Blair Toughens Stance on Religious Tolerance and Cultural Assimilation', International Herald Tribune, 8 December.

Appiah, K.A. (1996) 'Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections', in Appiah, K.A. and Gutmann, A. (eds), Color Conscious: The Political Morality of Race (Princeton: Princeton University Press).

Aquinas, St Thomas (1952 [1265—74]) Summa Theologica (Chicago: Encyclopaedia Britannica).

Aristotle (1981 [Third century BCE]) The Politics (London: Penguin).

Augustine of Hippo (1931 [426 CE]) The City of God (London).

Ball, C.A. (2003) The Morality of Gay Rights (New York: Routledge).

Barber, B. (2003) Fear's Empire: War, Terrorism and Democracy (New York: Norton).

Barry, B. (1999) 'Sustainability and Intergenerational Justice', in Dobson, A.

(ed.), Fairness and Futurity (Oxford: Oxford University Press).

Barry, B. (2001) Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism (Cambridge: Polity Press).

Barry, K. (1984) Female Sexual Slavery (New York: New York University Press). Barry, K. (1996) The Prostitution of Sexuality (New York: New York University Press).

Bauer, P.T. (2001) From Subsistence to Exchange and Other Essays (Princeton: Princeton University Press).

Beauchamp, T. (1996) 'The Justification of Physician-Assisted Suicide', Indiana Law Review, 29, 1173-200.

Beckerman, W. (1999) 'Sustainability and Our Obligations to Future Generations', in Dobson, A. (ed.), Fairness and Futurity (Oxford: Oxford University Press).

Beckerman, W. and Pasek, J. (2001) Justice, Posterity and the Environment (Oxford: Oxford University Press).

Beckwith, F.J. (1998) 'Arguments from Bodily Rights: A Critical Analysis', in Pojman, L.P. and Beckwith, F.J. (eds), The Abortion Controversy: 25 Years After Roe v. Wade, A Reader, 2nd edn (Belmont, CA: Wadsworth).

Beckwith, F J. (1999) 'The "No One Deserves His or Her Talents "Argument for Affirmative Action: A Critical Analysis', Social Theory and Practice, 25, 53-60.

Beitz, C.R. (1979) Political Theory and International Relations (Princeton: Princeton University Press).

Beitz, C.R. (1980) 'Nonintervention and Communal Integrity', Philosophy and Public Affairs, 9, 385-91.

Beitz, C.R. (2005) 'Cosmopolitanism and Global Justice', in Brock, G. and Moellendorf, D. (eds), Current Debates in Global Justice (Dordrecht: Springer).

Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W., Swidler, A. and Tipton, S. (1985) Habits of the Heart (Berkeley, CA: University of California Press).

Bentham, J. (1824) The Book of Fallacies: From Unfinished Papers by Jeremy Bentham (London: J. and H.L. Hunt).

Bentham, J. (1931 [1802]) Theory of Legislation (Buffalo, NY: Hein).

Bentham, J. (1988 [1789]) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (Amherst, NY: Prometheus).

Bentham, J. (1988 [1756]) A Fragment on Government (Cambridge: Cambridge University Press).

Berlin, I. (1969) 'Two Concepts of Liberty', in Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press).

Blumstein, P. and Schwartz, P. (1983) American Couples: Money, Work, Sex (New York: Morrow).

Bodin, J. (1992 [1576]) On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth (Cambridge: Cambridge University Press).

Booth, K. (ed.) (2001) The Kosovo Tragedy: The Human Rights Dimensions (London: Routledge).

Bowen, W.G. and Bok, D. (1998) The Shape of the River: Long-term Consequences of Considering Race in College and University Admissions (Princeton: Princeton University Press).

Brinkley, A. (2007) 'Past as Prologue?', in Leone, R.C. and Anrig, G. (eds) Liberty under Attack: Reclaiming our Freedoms in an Age of Terror (New York: Century Foundation).

Brock, G. (2006) 'Humanitarian Intervention: Closing the Gap between Theory and Practice', Journal of Applied Philosophy, 23, 277—91.

Buchanan, A. (2000) 'Rawls' Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World', Ethics, 110, 697-721.

Burke, E. (1955 [1790]) Reflections on the Revolution in France (New York: Macmillan).

Burkett, P. (1999) Marx and Nature (New York: St Martin's Press).

Calhoun, C. (2000) Feminism, the Family and the Politics of the Closet: Lesbian and Gay Displacement (New York: Oxford University Press).

Caney, S. (1997) 'Human Rights and the Rights of States: Terry Nardin on Nonintervention', International Political Science Review, 18, 2—37.

Caney, S. (2005) Justice Beyond Borders: A Global Political Theory (Oxford: Oxford University Press).

Capotorti, F. (1979) 'Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities', U.N. Doc.E/CN.4/Sub.2/384/Rev.l. (New York: UN).

Card, C. (1996) 'Against Marriage and Motherhood', Hypatia, 11, 1-23. Carens, J.H. (2003) 'An Interpretation and Defense of the Socialist Principle of Redistribution', Social Philosophy and Policy, 20, 145—77.

Carson, R. (1962) Silent Spring (Boston: Houghton Mifflin).

Carter, J. (2007) 'Subsidies: Harvest of Misery', Washington Post., 10 December, A19.

Chambers, S. (2003) 'Deliberative Democratic Theory', Annual Review of Political Science, 6, 307—26.

Chen, S. and Ravallion, M. (2007) 'Absolute Poverty Measures for the Developing World, 1981—2004', Development Research Group (Washington, DC: World Bank).

Cicero (1991 [44 BCE]) On Duties (Cambridge: Cambridge University Press). Cohen, C. and Sterba, J.P. (2003) Affirmative Action and Racial Preference: A Debate (Oxford: Oxford University Press).

Cohen, G.A. (1989) 'On the Currency of Egalitarian Justice', Ethics, 99, 906-44. Cohen, G.A. (2004) 'Expensive Taste Rides Again', in Burley, J. (ed.), Dworkin and his Critics, With Replies by Dworkin (Oxford: Blackwell).

Cohen, J. (1989) 'Deliberation and Democratic Legitimacy', in Goodin, R. and Pettit, P. (eds), Contemporary Political Philosophy: An Anthology (Oxford: Blackwell).

Cohen, J. (1996) 'Freedom, Equality, Pornography', in Sarat, A. and Kearns, T.R. (eds), Justice and Injustice in Law and Legal Theory (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Cohen, J.L. (2005) 'Whose Sovereignty? Empire v. International Law', in Barry, C. and Pogge, T. (eds), Global Institutions and Responsibilities: Achieving Global Justice (Oxford: Blackwell).

Cornell, D. (1995) The Imaginary Domain: Abortion, Pornography and Sexual Harassment (New York: Routledge).

Crawford, N. (2002) Argument and Change in World Politics: Ethics, Decolonization and Humanitarian Intervention (Cambridge: Cambridge University Press).

Davis, D.S. (1998) 'Why Suicide is Like Contraception', in Battin, M.P., Rhodes, R. and Silvers, A. (eds), Physician Assisted Suicide (New York: Routledge).

D'Emilio, J. (1998) Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of aHomosexual Minority in the United States, 1940—1970 (Chicago: University of Chicago Press).

De-Navas Walt, C., Proctor, B.D. and Smith, J. (2006) 'Income, Poverty and Health Insurance Coverage in the United States: 2006 Report' (Washington, DC: US Census Bureau).

Dershowitz, A.M. (2002) Shouting Fire: Civil Liberties in a Turbulent Age (New York: Little Brown).

De-Shalit A. (2004) The Environment Between Theory and Practice (Oxford: Oxford University Press).

De-Shalit, A. (2006) 'Nationalism', in Dobson, A. and Eckersley, R. (eds),Political Theory and the Ecological Challenge (Cambridge: Cambridge University Press).

Devlin, P. (1959) The Enforcement of Morals (London: Oxford University Press).

Dobson, A. (1997) 'Representative Democracy and the Environment', in Meadowcraft, J. (ed.), Democracy and the Environment (Cheltenham: Edward Elgar) 121-41.

Dobson, A. (2003) Citizenship and the Environment (Oxford: OUP).

Dobson, A. (2006) 'Thick Cosmopolitanism', Political Studies, 54, 165-84.

Dollar, D. and Pritchett, L. (1998) 'Assessing Aid: What Works, What Doesn't, and Why' (Washington, DC: World Bank).

Donceel, J.F. (1970) 'A Liberal Catholic's View', in Hall, R.E. (ed.), Abortion in a Changing World, Volume I (New York: Columbia University Press).

Downs, D.A. (2005) Restoring Free Speech and Liberty on Campus (Cambridge: Cambridge University Press).

Dryzek, J. (2000) Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations (Oxford: Oxford University Press).

Dworkin, A. (1981) Pornography: Men Possessing Women (London: Women's Press).

Dworkin, A. (1985) 'Against the Male Flood: Censorship, Pornography and Equality', Harvard Women's Law Journal, 8.

Dworkin, R. (1978) Taking Rights Seriously (London: Duckworth).

Dworkin, R. (1984) 'Rights as Trumps', in Waldron, J. (ed.), Theories of Rights (Oxford: Oxford University Press).

Dworkin, R. (1986) A Matter of Principle (Oxford: Clarendon Press). Dworkin, R. (1991) 'Liberty and Pornography', New York Review of Books, 38, 14, 15 August.

Dworkin, R. (1993) Life's Dominion (New York: Knopf).

Dworkin, R. (1996) Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Dworkin, R. (2000) Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Dworkin, R. (2002) 'The Threat to Patriotism', New York Review of Books, 49, 3, 28 February.

Dworkin, R. (2003) 'Terror and the Attack on Civil Liberties', New York Review of Books, 50, 17, 6 November.

Dworkin, R. (2006) 'The Right to Ridicule', New York Review of Books, 53, 5, 23 March.

Dworkin, R., Nagel, T., Nozick, R., Rawls, J., Scanlon, T.M. and Thomson, J.J. (1997) 'Assisted Suicide: The Philosophers' Brief, New York Review of Books, 44, 5, 27 March.

Dyzenhaus, D. (1992) 'John Stuart Mill and the Harm of Pornography', Ethics, 102,534-51.

Eagleton, T. (1991) Ideology (London: Verso).

Eckersley, R. (1993) Environmentalism and Political Theory: Towards an Geocentric Approach (Albany: State University of New York Press).

Eckersley, R. (2006) 'Communitarianism', in Dobson, A. and Eckersley, R. (eds), Political Theory and the Theological Challenge (Cambridge: Cambridge University Press).

Elliot, R. (1986) 'Future Generations, Locke's Proviso and Libertarian Justice',Journal of Applied Philosophy, 3 (2), 217-27.

Elshtain, J.B. (1981) Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought (Princeton: Princeton University Press).

Elshtain, J.B. (1995) Democracy on Trial (New York: Basic Books).

Elshtain, J.B. (2003) Just War Against Terror: The Burden of American Power in a Violent World (New York: Basic Books).

Engels, F. (1948 [1884]) The Origin of the Family, Private Property and the State (Moscow: Foreign Languages Publishing House).

English, J. (1974) 'Abortion and the Concept of a Person', Canadian Journal of Philosophy, 5,233-43.

Ericsson, L.O. (1980) 'Charges Against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment', Ethics., 90, 335—66.

Eskridge, W.N. (2002) Equality Practice: Civil Unions and the Future of Gay Rights (New York: Routledge).

Evans, G. (2004) 'The Responsibility to Protect: Rethinking Humanitarian Intervention', American Society of International Law, 98th Meeting, Washington, DC.

Fabre, C. (2007) Justice in a Changing World (Cambridge: Polity).

Feinberg, J. (1974) 'The Rights of Animals and Unborn Generations', in Blackstone, W. (ed.), Philosophy and Environmental Crisis (Atlanta: University of Georgia Press).

Feinberg, J. (1985) Offense to Others: The Moral Limits of the Criminal Law (New York: Oxford University Press).

Figgis, J.N. (1931) Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414—1625, (Cambridge: Cambridge University Press).

Finnis, J. (1980) Natural Law and Natural Rights (Oxford: Clarendon Press). Finnis, J. (1995) 'A Philosophical Case Against Euthanasia', in Keown, J. (ed.), Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives (Cambridge: Cambridge University Press).

Finnis, J. (1997) 'The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations', American Journal of Jurisprudence, 42, 97-134.

Fischer, C. (1996) Inequality by Design: Cracking the Bell Curve Myth (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Fish, S. (1994) There's No Such Thing As Free Speech, And It's a Good Thing, Too (New York: Oxford University Press).

Fiss, O.M. (1996) Liberalism Divided: Freedom of Speech and the Many Uses of State Power (Boulder, CO: Westview Press).

Foster, J.B (2000) Marx's Ecology (New York: Monthly Review Press).

France, A. (1910) The Red Lily (London: Bodley Head).

Fraser, N. (1995) 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age', New Left Review, 212, 68-93.

Freeman, S. (2006) 'The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights and istributive Justice', in Paul, E.F., Miller Jr, F.D. and Paul, J. (eds), Justice and Global Politics (Cambridge: Cambridge University Press).

Gates Jr, H.L., Griffin, A.P., Lively, D.E., Post, R.C., Rubenstein, W.B. and Strossen, N. (1994) Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights, and Civil Liberties (New York: New York University Press).

George, R.P. (2003) 'Neutrality, Equality and "Same-Sex Marriage" ', in Wardle, L.D., Strasser, M., Duncan, W.C. and Coolidge, D.O. (eds), Marriage and Same-Sex Unions: A Debate (Westport, CT: Praeger).

Gilligan, C. (1982) In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Gitlin, T. (1995) The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars (New York: Henry Holt & Co).

Glendon, M.A. (1987) Abortion and Divorce in Western Law (Cambridge, MA; Harvard University Press).

Godfrey, C. (2002) 'Oxfam Briefing Paper no. 31: Stop the Dumping! How EU Agricultural Subsidies are Damaging Livelihoods in the Developing World' (Oxford: OXFAM).

Goldman, A. (1976) 'Affirmative Action', Philosophy and Public Affairs, 5, 178-95.

Goldman, A. (1979) justice and Reverse Discrimination (Princeton: Princeton University Press).

Goodin, R.E. (1992) Green Political Theory (Cambridge: Polity).

Goodin, R.E. (1995) Utilitarianism as a Public Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press).

Goodin, R.E. (2006) What's Wrong With Terrorism? (Cambridge: Polity). Greenawalt, K. (1995) Fighting Words: Individuals, Communities, and Liberties of Speech (Princeton: Princeton University Press).

Grisez, G.G. (1970) Abortion: The Myths, The Realities and the Arguments (New York: Corpus Books).

Grotius, H. (2004 [1625]) On the Law of War and Peace (London: Kessinger). Gutmann, A. and Thompson, D. (1996) Democracy and Disagreement (Cambridge, MA: Belknap Press).

Habermas, J. (1975) Legitimation Crisis (Boston: Beacon Press).

Harris, J. (1995) 'Euthanasia and the Value of Life', in Keown, J. (ed.), Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives (Cambridge: Cambridge University Press).

Hart, H. (1963) Law, Liberty and Morality (Stanford: Stanford University Press).

Haubrich, D. (2003) 'September 11, Anti-Terror Laws and Civil Liberties: Britain, France and Germany Compared', Government and Opposition: An International Journal of Comparative Politics, 38, 3—28.

Hayek, F.A. von (1960) The Constitution of Liberty (Chicago: University of Chicago Press).

Hayek, F.A. von (1962) The Road to Serfdom (London: Routledge).

Heilbroner, R. (1972) 'Growth and Survival', Foreign Affairs, October.

Herrnstein, RJ. and Murray, C. (1994) The Bell Curve (New York: Free Press). Heywood, A. (2004) Political Theory: An Introduction (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

Hirst, P. (1994) Associative Democracy: Mew Forms of Economic and Social Governance (Amherst, MA: University of Massachusetts Press).

Hirvonen, P. (2005) 'Stingy Samaritans: Why Recent Increases in Development Aid Fail to Help the Poor' (New York: Global Policy Forum).

Hobbes, T. (1962 [1651]) Leviathan (London: Collier Macmillan).

Holbrooke, R. (2005) 'Was Bosnia Worth It?', Washington Post.

Holzer, H.J. and Neumark, D. (2000) 'What Does Affirmative Action Do?', Industrial and Labor Relations Review, 53, 240-71.

Hume, D. (1983 [1751]) An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Indianapolis, IN: Hackett).

ICISS (2001) 'The Responsibility to Protect' (Ottawa: International Commission on Intervention and State Sovereignty).

Ignatieff, M. (2004) The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Itzin, C. and Sweet, C. (1993) 'Women's Experience of Pornography: UK Magazine Survey Evidence', in Itzin, C. (ed.), Pornography: Women, Violence and Civil Liberties (Oxford: Oxford University Press).

Jeffreys, S. (1997) The Idea of Prostitution (North Melbourne, Victoria: Spinifex Press).

Johnson, L.B.J. (1965) 'To Fulfil These Rights', Commencement Address to Howard University.

Kaldor, M. (2007) Human Security: Reflections on Globalization and Intervention (Cambridge: Polity).

Kant, I. (1991 [1784]) 'An Answer to the Question: "What is Enlightenment?" ', Political Writings (Cambridge: Cambridge University Press).

Kant, I. (1993 [1785]) Grounding for the Metaphysics of Morals (Indianapolis, IN: Hackett).

Karst, K. (1990) 'Boundaries and Reasons: Freedom of Expression and the Subordination of Groups', University of Illinois Law Review, 95—149.

Kateb, G. (1989) 'The Freedom of Worthless and Harmful Speech', in Yack, B. (ed.), Liberalism Without Illusions: Essays on Liberal Theory and the

Political Vision of Judith N. Sklar (Chicago: University of Chicago Press).

Keown, J. (1995) 'Euthanasia in the Netherlands: Sliding Down the Slippery Slope?', in Keown, J. (ed.), Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives (Cambridge: Cambridge University Press).

Kristol, I. (2004) 'Pornography, Obscenity and the Case for Censorship', in Stelzer, I. (ed.), Neoconservatism (London: Atlantic Books).

Kroll, L. and Fass, A. (2007) 'The World's Richest People', Forbes, 8 March. Kukathas, C. (1992) 'Are There Any Cultural Rights?', Political Theory, 20, 105-39.

Kukathas, C. (2006) 'The Mirage of Global Justice', in Paul, E.F., Miller Jr, F.D. and Paul, J. (eds), Justice and Global Politics (Cambridge: Cambridge University Press).

Kuperman, A.J. (2000) 'Rwanda in Retrospect', Foreign Affairs, 79.

Kymlicka, W. (1995) Multicultural Citizenship (Oxford: Oxford University Press).

Kymlicka, W. (1999) 'Liberal Complacencies', in Cohen, J., Howard, M. and Nussbaum, M.C. (eds), Is Multiculturalism Bad for Women? (Princeton: Princeton University Press).

Kymlicka, W. (2001) Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship (Oxford: Oxford University Press).

Laslett, P. (1956) Philosophy, Politics and Society, vol. I (Oxford: Basil Blackwell).

Lee, P. and George, R.P. (2005) 'The Wrong of Abortion', in Cohen, A.I. and Wellman, C.H. (eds), Contemporary Debates in Applied Ethics (Oxford: Blackwell).

Leeson, P.T. (2008) 'Escaping Poverty: Foreign Aid, Private Property and Economic Development', Journal of Private Enterprise, 23, 2, 39—64.

Leone, R.C. (2003) 'The Quiet Republic: The Missing Debate About Civil Liberties After 9/11% in Leone, R.C. and Anrig, G. (eds), The War on our Freedoms: Civil Liberties in an Age of Terrorism (New York: Century Foundation).

Lijphart, A. (1977) Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration (New Haven: Yale University Press).

Little, M.O. (2005) 'The Moral Permissibility of Abortion', in Cohen, A.I. and Wellman, C.H. (eds), Contemporary Debates in Applied Ethics (Oxford: Blackwell).

Locke, J. (1983 [1689]) A Letter Concerning Toleration (Indianapolis: Hackett). Locke, J. (1988 [1690]) Tu>o Treatises of Government (Cambridge: Cambridge University Press). Locke, J. (1996 [1693]) Some Thoughts Concerning Education, Grant, R.W. and Tarcov, N. (eds) (Indianapolis, IN: Hackett).

Luban, D. (1980) 'The Romance of the Nation State', Philosophy and Public Affairs, 9, 392-7.

Luban, D. (2005) 'Eight Fallacies about Liberty and Security', in Wilson, R.A. (ed.), Human Rights in the War on Terror (Cambridge: Cambridge University Press).

Macedo, S. (2003) 'Homosexuality and the Conservative Mind', in Wardle, L.D., Strasser, M., Duncan, W.C. and Coolidge, D.O. (eds), Marriage and Same-Sex Unions: A Debate (Westport, CT: Praeger).

Machiavelli, N. (1988 [1532]) The Prince (Cambridge: Cambridge University Press).

MacIntyre, A. (1981) After Virtue (London: Duckworth). MacKinnon, C.A. (1983) 'The Male Ideology of Privacy: A Feminist Perspective on the Right to Abortion', Radical America, 17, 23-35.

MacKinnon, C.A. (1985) 'Pornography, Civil Rights and Speech', Harvard Civil Rights — Civil Liberties Law Review, 20.

MacKinnon, C.A. (1995) Only Words (London: HarperCollins).

MacKinnon, C.A. (2005) Women's Lives, Men's Laws Cambridge, MA:Belknap Press).

Madison, J., Hamilton, A. and Jay, J. (1987 [1788]) The Federalist Papers(London: Penguin).

Maine, H.S. (1901) Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas (London: John Murray).

Mandelbaum, M. (1999) 'A Perfect Failure: NATO's War Against Yugoslavia',Foreign Affairs, September/October. Margalit, A. and Halbertal, M. (1994) 'Liberalism and the Right to Culture', Social Research, 61, 491-510.

Margalit, A. and Raz, J. (1990) 'National Self-Determination', Journal of Philosophy, 87, 439-61.

Marquis, D. (1989) 'Why Abortion is Immoral', Journal of Philosophy, 86, 183-202.

Marshall, T.H. and Bottomore, T. (1992) Citizenship and Social Class (London:Pluto Press).

Marx, K. (1978 [1852]) 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', in Tucker, R.C. (ed.), The Marx—Engels Reader, 2nd edn (New York: Norton).

Marx, K. (1978 [1875]) 'Critique of the Gotha Program', in Tucker, R.C. (ed.), The Marx—Engels Reader, 2nd edn (New York: Norton).

Marx, K. (1978 [1843]) 'On the Jewish Question', in Tucker, R.C. (ed.), The Marx—Engels Reader, 2nd edn (New York: Norton).

Marx, K. and Engels, F. (1978 [1848]) 'Manifesto of the Communist Party', in Tucker, R.C. (ed.), The Marx—Engels Reader, 2nd edn (New York: Norton). Matsuda, M.J., Lawrence III, C.R., Delgado, R. and Crenshaw, K.W. (1993)

Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment (Boulder, CO: Westview Press).

McConvell, P. and Thieberger, N. (2001) 'State of Indigenous Languages in Australia', Australian State of the Environment Technical Paper Series (Canberra, Australia: Department of the Environment and Heritage).

McElroy, W. (1996) Sexual Correctness: The Gender Feminist Attack on Women (Jefferson, NC: McFarland).

Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. and Behrens III, W. (1972) The Limits to Growth (New York: Universe Books).

Meier, D.E., Emmons, C., Wallenstein, S., Quill, T., Morrison, R.S. and Cassel, C.K. (1998) 'A National Survey of Physician-Assisted Suicide and Euthanasia in the United States', New England Journal of Medicine, 338, 1193—201. Meiklejohn, A. (1965) Political Freedom: The Constitutional Powers of the People (New York: Oxford University Press).

Meisels, T. (2005) 'How Terrorism Upsets Liberty', Political Studies, 53, 162-81.

Mies, M and Shiva, V. (1993) Ecofeminism (London: Zed Books).

Mill, J.S. (1965 [1848]) 'Principles of Political Economy', in Robson, J.M. (ed.), The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. II (Toronto: University of Toronto Press).

Mill, J.S. (1969 [1861]) 'Utilitarianism', in Robson, J.M. (ed.), The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. X (Toronto: University of Toronto Press).

Mill, J.S. (1984 [1859]) 'A Few Words on Non-Intervention', in Robson, J.M.

(ed.), The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. XXI (Toronto: University of Toronto Press).

Mill, J.S. (1989a [1859]) 'On Liberty', in Collini, S. (ed.), On Liberty and Other Writings (Cambridge: Cambridge University Press).

Mill, J.S. (1989b [1869]) 'The Subjection of Women', in Collini, S. (ed.), On Liberty and Other Writings (Cambridge: Cambridge University Press).

Miller, D. (1997) On Nationality (Oxford: Oxford University Press).

Miller, D. (1999) 'Social Justice and Environmental Goods', in Dobson, A. (ed.), Fairness and Futurity (Oxford: Oxford University Press).

Miller, D. (2000) 'National Self-Determination and Global Justice', in Miller, D.

(ed.), Citizenship and National Identity (Cambridge: Polity Press).

Miller, D. (2006) 'Multiculturalism and the Welfare State: Theoretical Reflections', in Banting, K. and Kymlicka, W. (eds), Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies (Oxford: Oxford University Press).

Miller, D. (2007) National Responsibility and Global Justice (Oxford: Oxford University Press).

Moeckli, D. (2008) Human Rights and Non-discrimination in the "War AgainstTerror' (Oxford: Oxford University Press).

Morrow, J. (2005) History of Western Political Thought: A Thematic Introduction (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

Mulvey, L. (1975) 'Visual Pleasure and Narrative Cinema', Screen, 16, 6—18.

Nagel, T. (1973) 'Equal Treatment and Compensatory Discrimination', Philosophy and Public Affairs, 2, 348—63. Nagel, T. (2005) 'The Problem of Global Justice', Philosophy and Public Affairs,33, 113-47.

Nagle, J. (1997) Whores and Other Feminists (New York: Routledge). Nardin, T. (1983) Law, Morality and the Relations of States (Princeton: Princeton University Press).

Nardin, T. and Slater, J. (1986) 'Nonintervention and Human Rights', Journal of Politics, 48, 86-96.

Narveson, J. (1988) The Libertarian Idea (Philadelphia, PA: Temple University Press).

Neier, A. (1979) Defending My Enemy: American Nazis, the Skokie Case, and the Risks of Freedom (New York: Dutton).

Neocleous, M. (2007) 'Security, Liberty and the Myth of Balance', Contemporary Political Theory, 6, 131-49.

Noonan, J.T. (ed.) (1970) The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Nozick, R. (1974) Anarchy, State and Utopia (New York: Basic Books). Nussbaum, M.C. (1999) Sex and Social Justice (New York: Oxford University Press).

Nussbaum, M.C. (2008) '"Whether from Reason or Prejudice": Taking Money for Bodily Services', in Soble, A. and Power, N. (eds), The Philosophy of Sex: Contemporary Readings (Lanham, MD: Rowman & Littlefield).

OECD (2007) OECD Journal on Development: Development Co-operation Report (Paris: OECD).

OECD (2008) Debt Relief is Down, Other ODA Rises Slightly, OECD Development Co-operation Directorate (Paris: OECD).

Okin, S.M. (1989) Justice, Gender and the family (New York: Basic Books).

Okin, S.M. (1999) 'Is Multiculturalism Bad for Women?', in Cohen, J., Howard, M. and Nussbaum, M.C. (eds), 7s Multiculturalism Bad for Women? (Princeton: Princeton University Press).

Parekh, B. (1990) 'The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy', Political Studies, 38, 695-709.

Parekh, B. (1997) 'Rethinking Humanitarian Intervention', International Political Science Review, 18, 49-69.

Parekh, B. (2006) Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

Parfit, D. (1984) Reasons and Persons (Oxford: Oxford University Press).

Pateman, C. (1988) The Sexual Contract (Stanford: Stanford University Press). Phillips, A. (2003) 'When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defence in the English Courts', Modern Law Review, 66, 510—31.

Plato (1981 [Third century BCE]) The Republic (London: Pan).

Plumwood, V. (1993) Feminism and the Mastery of Nature (London: Routledge).

Plumwood, V. (2002) Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason (London: Routledge).

Pogge, T. (1994) 'An Egalitarian Law of Peoples', Philosophy and Public Affairs, 23,195-224.

Pogge, T. (1998) 'A Global Resources Dividend', in Crocker, D.A. and Linden, T. (eds), Ethics of Consumption: The Good Life, Justice and Global Stewardship (Lanham, MD: Rowman & Littlefield).

Pogge, T. (2002) World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms (Cambridge: Polity Press).

Pogge, T. (2004) 'Justice Across Borders: Brief for a Global Resources Dividend', in Clayton, M. and Williams, A. (eds), Social Justice (Oxford: Blackwell).

Pogge, T. (2005) 'Real World Justice', Journal of Ethics, 9, 29-53.

Pojman, L.P. (1992) 'The Moral Status of Affirmative Action', Public Affairs Quarterly, 6, 181-206.

Posner, R. (1997) 'The Economic Approach to Homosexuality', in Estlund, D.M. and Nussbaum, M.C. (eds), Sex, Preference and Family: Essays on Law and Nature (New York: Oxford University Press).

Posner, R.A. (2003) 'The Truth About Our Liberties', in Etzioni, A. and Marsh, J.H. (eds), Rights vs. Public Safety After 9/11: America in the Age of Terrorism (Lanham, MD: Rowman & Littlefield).

Posner, R.A. (2006) Not a Suicide Pact: The Constitution in a Time of National Emergency (Oxford: Oxford University Press). Post, R.C. (1991) 'Racist Speech, Democracy and the First Amendment', Wm and Mary Law Review, 32, 267.

Prunier, G. (2005) Darfur: The Ambiguous Genocide (Ithaca, NY: Cornell University Press).

Rachels, J. (1986) The End of Life: The Morality of Euthanasia (Oxford: Oxford University Press).

Rauch, J. (2004) Gay Marriage: Why it is Good for Gays, Good for Straightsand Good for America (New York: Henry Holt).

Rawls, J. (1971) A Theory of Justice (Cambridge, MA: Belknap Press). Rawls, J. (1993) Political Liberalism (New York: Columbia University Press). Rawls, J. (1997) 'The Idea of Public Reason Revisited', University of Chicago Law Review, 64, 765-807.

Rawls, J. (1999) The Law of Peoples (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Raz, J. (1994) 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', Dissent, winter, 67-79. Redclift, M. (1987) Sustainable Development: Exploring the Contradictions (London: Methuen). Regan T. (1983) The Case for Animal Rights (Berkeley, CA: University of California Press).

Rehnquist, W.H. (1998) All the Laws but One: Civil Liberties in Wartime (New York: Alfred A. Knopf).

Renteln, A.D. (2004) The Cultural Defense (Oxford: Oxford University Press). Renzetti, C.M., Edleson, J.L. and Bergen, R.K. (eds) (2001) Sourcebook on Violence against Women (Thousand Oaks, CA: Sage).

Rich, A. (1986) Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution (New York: Norton).

Rodriguez, R. (1982) Hunger of Memory: The Education of Richard Rodriguez (New York: Bantam).

Rosenblum, N.L. (1998) Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America (Princeton: Princeton University Press).

Roth, K. (2004) 'War in Iraq: Not a Humanitarian Intervention', Human Rights Watch World Report: Human Rights and Armed Conflict (New York: Human Rights Watch).

Rothbard, M.N. (1998) The Ethics of Liberty (New York: New York University Press).

Rousseau, J.-J. (1973 [1762]) 'The Social Contract', The Social Contract and Discourses (London: Everyman).

Rubenstein, W.B. (1994) 'Since When is the Fourteenth Amendment Our Route to Equality? Some Reflections on the Construction of the "Hate-Speech" Debate from a Lesbian/Gay Perspective', in Gates Jr, H.L., Griffin, A.P., Lively, D.E., Post, R.C., Rubenstein, W.B. and Strossen, N. (eds), Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights and Civil Liberties (New York: New York University Press).

Russell, D.E.H. (1993) 'Pornography and Rape: A Causal Model', in Itzin, C.

(ed.), Pornography: Women, Violence and Civil Liberties (Oxford: Oxford University Press).

Sachs, J. (2005) 'Why Aid Does Work?', BBC News, Sunday, 11 September.

Sandel, M.J. (1982) Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge: Cambridge University Press).

Sandel, M.J. (ed.) (1984) Liberalism and its Critics (New York: New York University Press).

Sandel, M.J. (1996) Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Sandel, M.J. (2005) Public Philosophy: Essays on Morality in Politics (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Scanlon, T.M. (1972) 'A Theory of Free Expression', Philosophy and Public Affairs, 1, 204-26.

Schneiderman, D. and Cossman, B. (2001) 'Political Association and the Anti-Terrorism Bill', in Daniels, R.J., Macklem, P. and Roach, K. (eds), The Security of Freedom: Essays on Canada's Anti-Terrorism Bill (Toronto: University of Toronto Press).

Scruton, R. (1986) Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic (New York: Free Press).

Sen, A. (1981) Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation (Oxford: Clarendon Press).

Sen, A. (1992) Inequality Reexamined (Cambridge, MA: Harvard University Press). Sher, G. (1975) 'Justifying Reverse Discrimination in Employment', Philosophyand Public Affairs, 4, 159-70.

Sher, G. (1979) 'Reverse Discrimination, the Future and the Past', Ethics, 90, 81-7.

Shklar, J.N. (1989) 'The Liberalism of Fear', in Rosenblum, N.L. (ed.), Liberalism and the Moral Life (Cambridge, MA: Harvard University Press). Shrader-Frechette, K. (2002) Environmental Justice: Creating Equality, Reclaiming Democracy (Oxford: Oxford University Press).

Shrage, L. (1994) Moral Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery and Abortion (New York: Routledge).

Shue, H. (1980) Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy (Princeton: Princeton University Press).

Shue, H. (2003) 'Bombing to Rescue? NATO's 1999 Bombing of Serbia', in Chatterjee, D.K. and Scheid, D.E. (eds), Ethics and Foreign Intervention (Cambridge: Cambridge University Press).

Singer, P. (1972) 'Famine, Affluence and Morality', Philosophy and Public Affairs, 1, 229-43.

Singer, P. (1975) Animal Liberation (New York: Avon). Singer, P. (1993) Practical Ethics (Cambridge: Cambridge University Press).

Snyder, R.C. (2006) Gay Marriage and Democracy: Equality for All (Lanham, MD: Rowman &; Littlefield).

Steele, S. (1990) The Content of our Character: A New Vision of Race in America (New York: St Martin's Press).

Steiner, H. (1983) 'The Rights of Future Generations', in MacLean, D. and Brown, P. (eds), Energy and the Future (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield). Stern, N. (2006) The Economics of Climate Change: The Stern Review (London: H.M. Treasury).

Strossen, N. (1994) 'Regulating Racist Speech on Campus: A Modest Proposal?', in Gates Jr, H.L., Griffin, A.P., Lively, D.E., Post, R.C., Rubenstein, W.B. and Strossen, N. (eds), Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights and Civil Liberties (New York: New York University Press).

Strossen, N. (1995) Defending Pornography: Free Speech, Sex and the Fight for Women's Rights (New York: Scribner).

Sullivan, A. (1995) Virtually Normal: An Argument about Homosexuality (New York: Alfred A. Knopf).

Sunstein, C.R. (1995) Democracy and the Problem of Free Speech (New York: The Free Press).

Sunstein, C.R. (2003) Why Democracies Meed Dissent (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Sunstein, C.R. (2005) Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle (Cambridge: Cambridge University Press).

Swift, A. (2001) Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians (Cambridge: Polity Press).

Tabarrok, A. (2002) 'Abortion and Liberty', in McElroy, W. (ed.), Liberty for Women: Freedom and Feminism in the Twenty-First Century (Chicago: Ivan R. Dee and the Independent Institute).

Tamir, Y. (1993) Liberal Nationalism (Princeton: Princeton University Press). Tamir, Y. (1999) 'Siding with the Underdogs', in Cohen, J., Howard, M. and Nussbaum, M.C. (eds), Is Multiculturalism Bad for Women? (Princeton: Princeton University Press).

Taylor, C. (1994) 'The Politics of Recognition', in Gutmann, A. (ed.), Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition (Princeton: Princeton University Press).

Taylor, M.C. (1994) 'Impact of Affirmative Action on Beneficiary Groups: Evidence from the 1990 General Social Survey', Basic and Applied Social Psychology, 15, 143-78.

Teson, F.R. (2006) 'The Moral Basis of Humanitarian Intervention', in Tinnevelt, R. and Verschraegen, G. (eds), Between Cosmopolitan Ideals and State Sovereignty: Studies in Global Justice (Basingstoke: Palgrave).

Thomson, J.J. (1971) 'A Defense of Abortion', Philosophy and Public Affairs, 1, 47-66. Thomson, J.J. (1973) 'Preferential Hiring', Philosophy and Public Affairs, 2, 364-84.

Tomasi, J. (1995) 'Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities', Ethics, 105, 580-603.

Tooley, M. (1972) 'Abortion and Infanticide', Philosophy and Public Affairs, 2, 37-65.

Tronto, J. (1993) Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care (New York: Routledge).

Tully, J. (1995) Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity (Cambridge: Cambridge University Press).

Tully, J. (2000) 'The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom', in Ivison, D., Patton, P. and Sanders, W. (eds), Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples (Cambridge: Cambridge University Press).

UN (adopted 19 December 1966; entered into force 23 March 1976) International Covenant on Civil and Political Rights (New York: UN).

UNDP (2005) 'Human Development Report: International Cooperation at a Crossroads: Aid, Trade and Security in an Unequal World' (New York: UNDP).

UNDP (2007/8) 'Fighting Climate Change: Human solidarity in a divided world' (New York: UNDP).

Unger, P. (1996) Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence (Oxford: Oxford University Press).

UNICEF (2007) 'The State of the World's Children' (New York, UNICEF).

Vails, A. (1999) 'The Libertarian Case for Affirmative Action', Social Theory and Practice, 25, 299-323.

Van Parijs, P. (1991) 'Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income', Philosophy and Public Affairs, 20, 101—31.

Van Parijs, P. (1995) Real Freedom for All (Oxford: Oxford University Press). Velleman, J.D. (1992) 'Against the Right to Die', Journal of Medicine and Philosophy, 17, 665-81. Waldron, J. (1992) 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', University of Michigan Journal of Law Reform, 25, 751—93.

Waldron, J. (2000) 'What is Cosmopolitan r,Journal of Political Philosophy, 8, 227-43.

Waldron, J. (2003) 'Security and Liberty: The Image of Balance', Journal of Political Philosophy, 11, 191-210.

Walker, R. (1993/4) 'New Zealand Immigration and the Political Economy', Social Contract, 4, 86-95.

Walzer, M. (1980) 'The Moral Standing of States: A Response to Four Critics', Philosophy and Public Affairs, 9, 209-29.

Walzer, M. (1983) Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality (New York: Basic Books).

Walzer, M. (2004) Arguing About War (New Haven: Yale University Press).

Walzer, M. (2006 [1977]) Just and Unjust Wars (New York: Basic Books).

Warner, M. (1999) The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life (New York: Free Press).

Warren, M.A. (1997) Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things (Oxford: Clarendon).

Wasserstrom, R. (1997) 'A Defense of Programs of Preferential Treatment', in Beckwith, F.J. and Jones, T.E. (eds), Affirmative Action: Social Justice or Reverse Discrimination? (Amherst: Prometheus Books).

Weaver, J. (1993) 'The Social Science and Psychological Research Evidence: Perceptual and Behavioural Consequences of Exposure to Pornography', in Itzin, C. (ed.), Pornography: Women, Violence and Civil Liberties (Oxford: Oxford University Press). Weber, M. (1946) From Max Weber: Essays in Sociology (New York: Oxford University Press).

West, R. (1998) 'Gay Marriage and Liberal Constitutionalism: Two Mistakes', in Alien, A.L. and Regan, M.C. (eds), Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy (Oxford: Oxford University Press).

Witte, J. J. (2003) 'Reply to Professor Mark Strasser', in Wardle, L.D., Strasser, M., Duncan, W. C. and Coolidge, D.O. (eds), Marriage and Same-Sex Unions: A Debate (Newport, CT: Praeger).

Wolf, S.M. (1996) 'Gender, Feminism and Death: Physician-Assisted Suicide and Euthanasia', in Wolf, S.M. (ed.), Feminism and Bioethics: Beyond Reproduction (Oxford: Oxford University Press).

Wollstonecraft, M. (1995 [1792]) A Vindication of the Rights of Man and a Vindication of the Rights of Woman (Cambridge: Cambridge University Press).

World Bank (2007) Key Development Data and Statistics (Washington, DC: World Bank).

Young, I.M. (2000) Inclusion and Democracy (Oxford: Oxford University Press).

Zedillo, E. (2001) 'Financing for Development' (New York: UN High Level Panel on Financing for Development).

ثبت بالمصطلحات الواردة في الكتاب

Abortion	إجهاض
Anthropocentrism	المركزية البشرية
Antiterrorist legislation	تشريع مضاد للإرهاب
Anti-terrorist operations	عمليات مضادة للإرهاب
Assaultive speech	خطاب عدواني
Biodiversity	تنوع بيئي
Biological diversity	تنوع بيولوجي
Biculturalism	ثنائية ثقافية
Carbon credits	أرصدة دائنة من الكربون
Chain connectedness	ترابط تسلسلي
Civil disobedience	عصيان مدني
Civil liberties	حريات مدنية
Civil rights	حقوق مدنية
Civil Rights Movement	حركة الحقوق المدنية
Civil society	المجتمع المدني
Civil war	حرب أهلية
Climate change	تغير مناخي

Commission of inquiry	لجنة تقصي الحقائق
Communitarianism	المجتمعية
Consequential arguments	حجج عواقبية
Conservatism	النزعة المحافظة
Contractual freedom	حرية تعاقدية
Cultural imperialism	الإمبريالية الثقافية
Cultural diversity	تنوع ثقافي
Cultural identity	هوية ثقافية
Crimes against humanity	جرائم ضد الإنسانية
Critical mass	كتلة حرجة
Deliberative democracy	ديمقراطية تداولية
Domestic partnership	شراكة منزلية
Debt relief	تخفيف الديون
Democratic equality	مساواة ديمقراطية
Derivative objection	اعتراض اشتقاقي
Diplomatic pressure	ضغط دبلوماسي
Distributional equality	مساواة توزيعية
Distributive equality	مساواة توزيعية
Donor countries	دول مانحة
Ecocentrism	المركزية البيئية
Ecofeminism	النسوية الإيكولوجية
Economic diversity	تنوع اقتصادي

Egalitarianism	المساواتية
Egalitarian liberals	الليبراليون المساواتيون
Electronic surveillance	مراقبة إلكترونية
Emergency constitution	دستور طوارئ
Emissions trading	مقايضة الانبعاثات
Enlightenment	عصر التنوير
Enslavement	استعباد
Environmental degradation	التردي البيئى
Environmentalism	حركة الحفاظ على البيئة
Equality	مساواة
Equality of opportunity	تكافؤ الفرص
Experiential knowledge	معرفة تجريبية
Exploitative industries	صناعات استغلالية
External protection	حماية خارجية
Ethical individualism	الفردية الأخلاقية
Ethnic conflict	صراع عرقي
Ethnic minority	أقلية عرقية
European Court of Justice	محكمة العدل الأوربية
European Court	المحكمة الأوربية
Expressive liberty	حرية تعبيرية
Feminism	الحركة النسوية
Fossil fuels	وقود أحفوري

Framework convention	اتفاقية إطارية
Gender union	اتحاد نوعي
Genocide campaign	حملة إبادة جماعية
Global redistribution	إعادة التوزيع العالمية للثروات
Global recession	الركود العالمي
Global resources dividend	عائد الموارد العالمية
Global social product	منتج اجتماعي عالمي
Global warming	احترار عالمي .
Greenhouse gases emissions	انبعاثات غازات الصوبة الزجاجية
Hate speech	خطاب كراهية
Health care	الرعاية الصحية
Human development	تنمية بشرية
Humanitarian intervention	تدخل إنساني
Human rights abuse	انتهاك حقوق الإنسان
Human trafficking	الاتجار في البشر
Identification	التماهي
Ideological diversity	تنوع أيديولوجي
Illegitimate action	التمييز الإيجابي
Imperial intervention	تدخل إمبريالي
Indigenous groups	جماعات السكان الأصليين
Indigenous peoples	الشعوب الأصلية
Individual liberty	حرية فردية

Inherence tax	ضريبة الميراث
Institutional authority	سلطة مؤسسية
Interdependence	الاعتماد المتبادل
Interest groups	جماعات مصالح
Intrusive state	دولة تدخلية
Just war	حرب عادلة
Legislative responsibility	مسئولية تشريعية
Liberalism	الليبرالية
Liberal democracies	الديمقراطيات الليبرالية
Libertarianism	الليبرتارية
Lifetime partnership	شراكة حياة
Limited state	الدولة المحدودة
Low-income families	الأسر منخفضة الدخل
Luck egalitarianism	مساواتية الحظ
Mainstream politics	سياسة التيار السائد
Market norms	معايير السوق
Maximizing resources	تعظيم الموارد
Mass killings	أعمال قتل جماعية
Mental capabilities	قدرات عقلية
Military action	إجراء عسكري
Military intervention	تدخل عسكري
Millennium Declaration	إعلان الألفية

Minimal state	دولة الحد الأدنى
Minority groups	أقليات
Moral justification	تبرير أخلاقي
Multiculturalism	التعددية الثقافية
Mutual advantage	ميزة متبادلة
Mutuality	تبادلية
National identification	التماهي القومي
Nation state	الدولة القومية
Natural resources	موارد طبيعية
Natural talents	مهارات طبيعية
Negative liberty	الحرية السالبة
New Conservatives	المحافظون الجدد
Non-renewable resources	موارد غير متجددة
Normative political theory	النظرية السياسية المعيارية
Normative theory	النظرية المعيارية
Offensive speech	خطاب مهين.
Original position	الموقف الأصلي
Positive liberty	الحرية الموجبة
Participatory policies	السياسات التشاركية
Patriarchal institution	مؤسسة أبوية
Patriot Law	القانون الوطني
Peace keeping forces	قوات حفظ السلام

Politics of displacement	سياسة الانزياح
Polyethnic groups	جماعات متعددة الأعراق
Population growth	زيادة سكانية
Pornography	صور إباحية
Preferential treatment	معاملة تفاضلية
Preventive detention	اعتقال وقائي
Private ownership	ملكية خاصة
Private property	أملاك خاصة
Private sphere	المجال العام
Protective discrimination	تمييز حمائي
Protective measures	إجراءات وقائية
Purchasing power	قوة شرائية
Public ownership	ملكية عامة
Political exclusion	استبعاد سياسي
Prevention of Terrorism Act	قانون منع الإرهاب
Racial equality	مساواة عنصرية
Racial hate	كراهية عنصرية
Racial vilification	قذف عنصري
Racist assailants	معتدون عنصريون
Recipient countries	دول متلقية
Reciprocal relationship	علاقة تبادلية
Recreational sex	جنس ترويحي

Redistribution	إعادة توزيع الثروات
Safe haven	ملاذ آمن
Same-sex marriage	زواج مثلي
Segregation	الفصل العنصري
Self-determination	تقرير المصير
Self-management	الإدارة الذاتية
Self ownership	ملكية ذاتية
Sex industry	صناعة الجنس
Sexual exploitation	استغلال جنسي
Sexuality	النشاط الجنسي
Sexual slavery	العبودية الجنسية
Slippery slope	منحدر زلق
Social cohesion	ترابط اجتماعي
Social dysfunction	اعتلال اجتماعي
Social exclusion	استبعاد اجتماعي
Social institutions	مؤسسات اجتماعية
Social justice	عدالة اجتماعية
Socialist feminism	النسوية الاشتراكية
Social networks	شبكات اجتماعية
Social solidarity	تضامن اجتماعي
Societal cultures	ثقافات مجتمعية
Solidarity	تضامن

Sovereignty state	دولة ذات سيادة
Stakeholders	أصحاب المصلحة
State of nature	حالة الطبيعة
State ownership	ملكية الدولة
State sovereignty	سيادة الدولة
Stereotypes	أنماط مقولبة
Surrogate motherhood	أمومة بديلة
Sustainable development	تنمية مستدامة
Trickledown economics	اقتصاد التساقط
Universal human community	المجتمع الإنساني العالمي
Utilitarianism,	النفعية
Voluntary marginalization	تهميش طوعي
Wealth accumulation	تراكم الثروة
Welfare policies	سياسات الرفاه
Welfare state	دولة الرفاه

المؤلفة في سطور

كاثرين سميتس، كبيرة المحاضرين في الدراسات السياسية بجامعة أوكلاند بنيوزيلندا. وقد عملت قبل ذلك أستاذا مساعدًا زائرًا بجامعة ميامي بالولايات المتحدة. وهي مهتمة في دراساتها بالأفكار السياسية المعاصرة والليبرالية والعدالة والمساواة وتاريخ الأفكار السياسية وسياسة الهوية والتعددية الثقافية والإمبريالية والفكر السياسي والنظرية النسوية. وتهتم في الفترة الأخيرة في أبحاثها بالعدالة التصالحية، والاعتذار عن الظلم التاريخي والمداولة الديمقراطية. وقد نشرت العديد من الكتب والمقالات عن هذه الموضوعات. ومن كتبها:

Reconstructing Post-Nationalist Liberal Pluralism: From Interest to Identity.

كما شاركت بفصول في كتب منها

"The Politics of Biculturalism" في كتاب In Raymond Miller, ed. New Zealand Government and Politics fifth edition, Auckland, Oxford University Press "Multicultural Identity in a Bicultural Context". في كتاب In Raymond Miller (ed.) New Zealand Government and Politics, fourth edition. Auckland, Oxford University Press.

المترجم في سطور

أحمد محمود، عضو نقابة الصحفيين، واتحاد الكُتَّاب المصريين، ولجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، وحاصل على الليسانس في الأدب الإنجليزي ودبلوم الدراسات العليا في الترجمة من جامعة القاهرة. ويعمل حاليًا رئيسًا لقسم الترجمة بجريدة الشروق القاهرية. شارك بترجمات في عدد من المجلات الثقافية منها "وجهات نظر" و"الثقافة العالمية".

ترجم العديد من الكتب منها "طريق الحرير"، و"الناس في صعيد مصر"، و"عالم ماك"، و"تشريح حضارة"، و"أبناء الفراعنة المحدثون" ومصر: أصل الشجرة" و"عصر الاضطراب" و"الرقابة والتعتيم في الإعلام الأمريكي" و"حياة زوجية سعيدة" و"الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية" و"سجلات تاريخية من مصر القديمة" و"عندما تتصادم العوالم" و"التجارة في الزمن الكلاسيكي القديم" و"نظام عالمى جديد".

التصحيح اللغوي : وجيــه فــاروق

الإشــراف الفني : حســن كــامل

APPLYING POLITICAL THEORY

Issues and Debates

كيف تساعدنا النظرية السياسية على فهم المسائل السياسة في عصرنا وحلها؟

يلقي هذا الكتاب الضوء على النظرية السياسية ومناسبتها لمقتضى الحال وقابليتها للتطبيق، وهي توضح ما يجري بحثه وتحليله في النقاشات الدائرة حول الرفاه والإرهاب، والحريات المدنية، وحقوق الأقليات، وحرية التعبير ومجموعة من القضايا الأخرى.

يتناول كل فصل من فصول الكتاب قضية مهمة، مثل "كيف ينبغي توزيع الموارد؟ وفرض الضرائب والرفاه وإعادة توزيع الثروات"، و"هل من حق ثقافات الأقليات الحصول على الاعتراف والحقوق؟"، و"هل ينبغي للدولة منع الإجهاض والقتل الرحيم؟" و"هل ينبغي تنظيم الخطاب المهين؟"، و"هل ينبغي للبلدان الغنية تقديم المزيد من المساعدات الخارجية؟"، و"هل ينبغي حماية البيئة الطبيعية من أجل الأجيال المستقبلية؟"

ويبين المنهج المستخدم أهمية النظرية السياسية في تشكيل وجهات النظر المختلفة وفهمها، كما أنه يعمق إدراك المفاهيم المهمة ـ كالحرية والمساواة والعدالة ـ الكامنة في قلب خلافات كثيرة.

تصميم الغلاف: مروة أحمد